



المشروع القومي للترجمة

رونالد روبرتسون

العولمة

النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية

ترجمة: أحمد محمود - نورا أمين

مراجعة وتقديم: محمد حافظ دياب

78

المشروع القومى للترجمة

رونالد روبرتسون

العولمة
النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية

ترجمة
أحمد محمود
نورا أمين

مراجعة وتقديم
د. محمد حافظ دياب

المجلس الأعلى للثقافة
١٩٩٨

العنوان الأصلى للكتاب

Globalization - Social Theory and Global Culture

Ronald Robertson

Sage Publications

London - New Delhi

First Published 1996

هذه الترجمة

ليست الترجمة مجرد نشاط لغوى يعتمد نقل النص من لغة المصدر إلى لغة الهدف ، بل هى فعل مثاقفة ، يقوم على إعادة التأهيل الواعى للثقافة الإنسانية ، استناداً إلى حرية التعبير عن الذات ، وحرية التعرف على الآخر . وهى بهذه الكيفية ، لابد أن تتسع لتشمل أبعاداً ثلاثة متداخلة : البعد الأول معرفى ، يتصل بدقة اختيار النصوص الأجنبية ، والوقوف على مكوناتها ومرجعياتها ودلالاتها الواقعية والعلمية ، حتى نستطيع الحكم على مدى قابلية الإفادة منها ، وتقييم حصيلتها . والبعد الثانى لغوى ، يرتبط بالتقاء معقد لحقول علم اللغة المختلفة ، تحقيقا لسلامة إجراءات الترجمة ، وإن ظل الخلاف قائما فى هذا الصدد ما بين مبدأ الشيوع والحجة اللغوية ، أو مبدأ الإيجاز والحجة الصرفية ، أو مبدأ الملاءمة والاستعمال ، أو مبدأ التوليد والنماء المصطلحى . أما البعد الثالث فتأصيلى ، يقوم على تخصيب النصوص المترجمة بالشروح والتعليقات التى تقف على كفايتها وفعالياتها ، بما يتجاوز روايتها إلى الدراية النافذة ، المحرِّضة على الإبداع .

وفى هذا الإطار ، كانت ترجمة هذا الكتاب :

فمن ناحية البعد المعرفى ، يغدو التعرف على قضايا العولمة التى قاربها ضرورة أساسية ، وبخاصة مع تسارع إيقاع عملياتها ، وجدّة البحث حول أبعادها وتجلياتها ، وردود الفعل المتباينة حولها .

وقد تكون فرصة أن نسترق النظر عبر هذه الترجمة ومثيلاتها ، بما يضع اليد على استعداد السعى لمواكبة قضايا العصر ، والمشاركة فى استدعاء وتأصيل مفاهيمه ، وتوسيع دائرة تداولها .

ومن ناحية البعد اللغوى ، فقد حاولنا فى هذه الترجمة تحقيق التكافؤ بين النص الأصلى والنص المترجم من حيث المعنى والأسلوب ، مبتعدين عن الصياغات الفضفاضة أو النقل الحرفى ، اللذين من شأنهما إجهاض الدلالات الدقيقة للنص الأصلى .

وقد واجهتنا مشكلة تزايد الأقواس وعلامات التنقيط والفواصل والربط على نحو ملحوظ فى هذا النص الأصلى ، فكانت محاولتنا التقليل منها فى النص المترجم إلى حدّ كبير ، بغير ما إخلال بتنظيم التقطيع الجملى والترابط النصّى ، واضعين فى الاعتبار اختلاف هذه العلامات بين اللغتين ، حيث فى حين يكون الرابط بين الجمل فى العربية ذهنيا ، فهو فى الإنجليزية يتم بأدوات تصل الجمل ببعضها .

ومن ناحية البعد التأصيلى ، توسعنا فى إيراد أكثر من سبعين هامش ، استشعرنا أهميتها فى تجلية بعض من المفاهيم والأعلام والقضايا التى وردت فى متن الكتاب ، وأضفنا فى نهايته ثبتا بالمصطلحات التى استخدمها .

وصاحب هذا العمل ، رونالد روبرتسون ، سوسيولوجى أمريكى ، يعمل أستاذا لعلم الاجتماع بإحدى جامعاتها ، وتتركز اهتماماته فى دراسة قضايا التنمية والتحديث والعلاقات الدولية والنظرية والدين والثقافة ، يضاف إليها قضايا العولمة منذ مطلع التسعينات . ومن أهم أعماله : (الأنظمة الدولية وتحديث المجتمعات ، ١٩٦٨) ، و (المعنى والتغير – دراسات فى السوسيولوجيا الثقافية للمجتمعات الحديثة ، ١٩٧٨) ، و (الدين والنظام الكونى ، ١٩٩١) ، و (تالكوت بارسونز – منظّر الحداثة ، ١٩٩١) ، و (الكونية والحداثة – نظرية الثقافة والمجتمع ، ١٩٩٢) .

وتولى إنجاز الترجمة كلا من : أحمد محمود ، ونورا أمين ، ولهما تجربة مقدّرة فى هذا المجال ، وقد ترجم أحمد محمود الفصول الأربعة الأولى من الكتاب ، وتولت نورا أمين ترجمة الفصول الباقية .

يرأس أحمد محمود قسم الترجمة بمجلة (كل الناس) القاهرية ، وهو حاصل على ليسانس الأدب الإنجليزى ودبلوم الدراسات العليا فى الترجمة ،

وعضو باتحاد الكتاب ، وحائز على جائزة محمد بدران فى الترجمة عام ١٩٩٨ لأفضل كتاب مترجم ، وقدم عددا من الترجمات منها : (الناس فى صعيد مصر) ، و (طريق الحرير) ، و (عالم ماك - المواجهة بين التأقلم والعولمة) ، و (التراث المغدور - اغتيال ماضى البوسنة) .

وتعمل نورا أمين معيدة بمركز اللغات والترجمة بأكاديمية الفنون ، وحصلت هذا العام على منحة تفرغ من وزارة الثقافة ، وصدر لها فى مجال الترجمة : (الفضاء المسرحى فى المجتمع الحديث) ، و (المسرح المعاصر - ثقافة وثقافة مضادة) ، و (يانيس كوكوس والسينوجرافيا والرفقة النبيلة) ، و (مسارح آسيا) ، و (منهج أوجستوبوال فى المسرح) ، و (مدرسة المتفرج) ، و (المستغرب فى فن الممثل) ، و (موجز تاريخ الاتحاد السوفيتى) . وفى مجال الإبداع ، قدمت ثلاث مجموعات قصصية هى : (جمل اعتراضية) ، و (طرقات محدبة) ، و (حالات التعاطف) ، إضافة إلى عمل روائى عنوانه (قميص وردى فارغ) .

وتكفل د. محمد حافظ دياب ، أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية آداب بنها ، بالتقديم والمراجعة وتدقيق المصطلحات وتضمين الحواشى وإعادة صياغة النص بكامله وإيراد ثبت بالمصطلحات المستخدمة .

نأمل أن تسهم هذه الترجمة فى منح آفاق جديدة لمقاربة قضايا العولمة والثقافة والنظرية الاجتماعية .

مقدمة الطبعة العربية

ونحن بصدد مطالعة هذا الكتاب ، لعله من المجدى ابتداء أن نعاينه فى سياق مشهده النصّى ، بما قد يسمح بمزيد من فهم حيثياته ، واستجلاء قضاياه وتوجهاته .

فمع انحسار موجة الخطابات الكونية التى قدمها توفلر A. Toffler ، وليوتار Jean - François Lyotard ، وكنيدى P. Kennedy ، وفوكوياما F. Fukuyama ، وهنتنجتون S . Huntington ، بدأت تتباين منذ منتصف التسعينات أصوات الباحثين والمهتمين الغربيين حول العولمة : حقيقة هى أم خرافة ؟ صديقة ملاه أم قطيع ألكترونى ؟ فرص واعدة أم مخاطر مهددة ؟ محو حدود أم أدوار جديدة ؟ ثقافة العولمة أم عولمة الثقافة ؟

وزاد من هذه «الرطانة» المحكومة بالسجال والتفاوض ، تواتر إيقاع عمليات العولمة بما يسابق القدرة على استخلاص تجلياتها ، واحتواء أجندتها على مهمات للإنجاز ما تزال فى طور الترتيب والتعزيز .

إننا إذن قبالة حدث يغلب على الراهن فى عتبة الألف الثالثة . فماذا نحن واجدون فى هذا الكتاب ؟

لقد بدأ اهتمام صاحبه ، رونالد روبرتسون ، بدراسة النظام العالمى منذ منتصف الستينات ، فى إطار ما سمى وقتها بعلم اجتماع البنى الكونية والدولية ، الذى زاول اختبار قضايا التنمية والتصنيع والتحديث على المستوى الكونى ، فيما كانت تدرس قبلا عبر مستوياتها المحلية والقومية . وتتمثل الفكرة الجوهرية

لهذا الاهتمام فى وجود نظام شامل يمتلك ديناميته النوعية ، واستغلاله عن المجتمعات القومية الأساسية الموجودة داخل حدوده ، مع تركيز على تطور الرأسمالية ، وإن تشعبت دراسته ما بين الاقتصادى والسياسى والثقافى .

صاحَب هذا الاهتمام انشغال بصوغ نماذج عالمية ، وابتكار مفاهيم من مثل : «المجتمع ما بعد الصناعى» ، و «مجتمع الوفرة» ، و «المجتمع المتكامل» ، و «القرية الكونية» ، و «عصر التكنترون» ، فى محاولة لفهم قضايا العصر . وفى هذا الإطار ، قدم روبرتسون مع زميله نيتل Nettl (نهاية الستينات) نموذجا نظريا لدراسة قضايا التنمية ، أطلقا عليه نموذج الإجماع» [١] ، وأهابا فيه بالمجتمعات المتخلفة ، أو المنتفعة beneficiaries بتعبيرهما ، أن ترث الخبرة من المجتمعات المتقدمة أو الخيِّرة benefactors ، بما يمكن أن يخلق علاقة متميزة بينهما . فهذا التوريث جدير بأن يفرض على الدول المتخلفة أن تتخذ جماعة الصفوة فيها دورا معينا بإزاء الدول المتقدمة ، بحيث يطابق سلوكها الصورة الذاتية المتضمنة فى الدور الذى تلعبه الدول المتقدمة ، تلك التى تضحى بهذه الكيفية بمثابة الجماعة الرجعية المعيارية .

هكذا تصور روبرتسون العلاقة بين المجتمعات المتخلفة والمتقدمة ، كتقاطب يرهن الأولى باعتبارها متقبلات سلبية للثانية ، امتياحا من نظرية الدور داخل إطار الاتجاه الوظيفى كما أورده تالكوت بارسونز T. Parsons ، وهو تصور أدعى إلى إلغاء تاريخية هذه العلاقة ، التى تأسست وتطورت على حوار الاختلاف والتكيف ، فيما كلا قطبيه ليسا كيانين كليين تمهرهما وحدة ناجزة .

ومع تشظى خطاب العولمة بداية التسعينات ، بدأ روبرتسون يخوض كتاباته إلى افتراض تعايش المحلى والكونى ، مركزا على الثقافى كمدخل لا مكان فيه للاقتصادى . إلا هامشيا وضيقا وعلى تخوم «العمران» .

(١) Robertson, R. and J. Nettl : Ikternational systems and the modernization of societies, Faber and Faber, London, 1968, pp. 56 - 57 .

وعلى مايورد السيد يسين ، «لم تبرز أهمية التحليل الثقافى فقط نتيجة إبداعات نظرية ومنهجية ، ولكنها ظهرت لأن عديدا من المشكلات التى تجابه العالم الآن ، عجزت المناهج السياسية والاقتصادية السائدة عن سبر غورها ، وتفسير تجلياتها المتنوعة» [١] .

بيد أن تعامل روبرتسون مع الثقافى لم يستهدف به كشف علاقة الرمزى بالواقعى ، مما أدى به إلى استخدامه فى رسم حدود نظام عالمى تجريدى ، لا يستوحى دلالات نظام فعلى يسير وفق علاقاته التاريخية والاجتماعية ، أو كعملية تجادل بين المحلى والكونى بحسب أوضاع متغيرة ومتنوعة ، ترسم معالمها مسوغات التحكيم والتسويات ، رغم اعتباره هذا النظام كمحرك لكافة مفاصله ، من مجتمعات قومية وذوات فردية ونظام دولى وجنس بشرى . فإحدى جوانب الضعف هنا تكمن أساسا فى هذه «الشمولية» ، التى تتعلق بتصور قدرتها على عبور واحتواء مقاطعها ، على الرغم من المحاسن المرتبطة بالاتساع وتعدد المستويات .

ولكى يرهن العولمة بزمن ممتد ، يخلطها روبرتسون بالعالمية ، حين يعنى بهما تحويل العالم إلى مكان واحد ، يتسم بدرجات من الاعتماد الحضارى والمجتمعى المتبادل . لكن واقع الحال يمايز بينهما ، ففى حين تعنى العولمة محصلة التوظيف الرأسمالى للنتائج التى أرستها مسارات الصراع الساعى للهيمنة على العالم كما تدل شواهدها وتجلياتها ، تبدو العالمية فى الحركات التى زاولت التواصل بين الأمم ، بدءا من الديانتين المسيحية والإسلامية ، مرورا بدعوات فى الدرس الفلسفى ، وانتهاء بأفكار لفّت حولها فى علم الاجتماع ، بما يشى أن الفارق قائم بين العولمة كفعل يقوم على نفى الآخر ، وبين العالمية كتوق إنسانى يتغيّ تفتح وتشبيع أهداف وتشوفات الجماعة البشرية ، بما يحقق شروط وحدتها

(١) السيد يسين : الوعى التاريخى والثورة الكونية – حوار الحضارات فى عالم متغير (الطبعة الثانية) ، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ، مؤسسة الأهرام ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ١٣٨ .

وتواصلها ، وهو ما أكده جان بودريار J. Baudillard حين لاحظ أنهما لا يسيران في خط متواز ، «فالعولمة تخص التكنولوجيا والسوق والسياحة والمعلوماتية ، فيما العالمية تنحو نحو القيم وحقوق الإنسان والحريات والثقافة الديموقراطية» (١) .

على أن خلط روبرتسون العولمة والعالمية يقابله خلط آخر بين العولمة ومفهوم «العلاقات الدولية» مادام المسمى لديه هو تقليص العالم ، برغم تمايز كلا المفهومين . فمن ناحية أولى ، تقوم العولمة على السيادة من طرف الأقوى والتبعية من طرف الأضعف ، فيما تتبدى فى ظل العلاقات الدولية بين دول ذات سيادة . ومن ناحية ثانية ، تشكل الدولة المكون الأساس فى مفهوم العلاقات الدولية ، بخلاف تحكم الشركات المتعدية الجنسية فى العولمة ، باعتبارها منظمات عبر قومية ، تتخطى تحكم الدول ، ويمكن لها أن تؤثر فى سيادتها . ومن ناحية ثالثة ، تتحكم فى العلاقات الدولية اتفاقيات ومعاهدات ، فيما تمتلك منظمات العولمة مرونة تجعلها تفتك من هذه القيود .

وفى محاولة لفرض نموذجه الكونى ، بدت أمام روبرتسون عقبتان ، جاهد فى ردم «تشنجاتهما» : قوة النزعة القومية ، وتزايد الدعوات الأصولية ، وكلاهما لديه يندرجان فى إطار «البحث عن أسس» ، تلك التى يغذيها الحنين إلى الجماعة فى صيغتها القومية ، وفى صيغتها الأصولية ، حنين إلى التراث ، وكلاهما يسكن فى الهوية . لكن روبرتسون ينوء بالهوية ، فيراها وقد أعياها ثقل الراهن وواقعية حضوره ، ليضحى الخلاص بالإقبال على تدبر الحاضر قبل أى شيء ، والعمل على بناء استراتيجية تستهدف تفعيل الوعى الكونى ، فى محاولة منه لإسقاط ما يحول بين تواصل المحلى والقومى والعالمى . والأمر هنا أشبه بوعى المنطقة الثالثة ، منطقة الاغتراب المزدوج ، حيث لا يتعرف النظام العالمى على نفسه فى مرآة ماضيه كما نموذج التقليد اليابانى ، ولا هو بمتعرف على نفسه فى مرآة حاضره كما نموذج الاعتماد على الذات الصينى .

(١) Baudrillard, J. : Qu' est - Ce que la mondialisation ? , Grasset, Paris, 1998, p. 73 .

ولكن ما هى طبيعة العلاقة بين العولمة وعلم الاجتماع لدى روبرتسون ؟ إن الأطر العرفية التى ترتبط بمفهوم العولمة ، وتؤطر عمليات تشكله ، تؤشر إلى منطقة تقاطع معقدة لتخصصات عديدة ، تشمل علوم الاقتصاد والسياسة والتاريخ والاجتماع والأنثرولولوجيا ، اعتباراً من تداخل الاقتصادى والسياسى والثقافى فى تجليات العولمة . لكن بروبرتسون يرتئى فى هذه المؤالفة المعرفية ما قد يعمق من التباس دراسة هذا المفهوم ، ويزحزح من دلالته ويلونّه بأصباغ متعددة ، إن لم تكن متناقضة ، مما حدا به أن يختار علم الاجتماع كحقل مميز لدراسته ، فيما اختار آخرون المساهمة فى صوغ إطار معرفى جديد ، أطلقوا عليه «علم النظام العالمى» Globology .

ويبرّر روبرتسون لنفسه هذا الاختيار ، حين يزعم وجود صحوة راهنة فى علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية ، على حين تشى شواهد عديدة على أن تجليات العولمة ، وهو ما حدا بالمشاركين فى صناعة السياسات (روبرت كابلان R. Kaplan ، بنيامين باربر B. Barber ، هنتجتون ، ديڤيد روتكوف D. Rothkopf ...) أن يضعوه محل تساؤل ، لما يرون فيه من دعاوى وتنظيرات مجردة ، لم يعد يمكنها تفسير التحولات الراهنة .

ومن ناحية أخرى ، تخلو سوسيولوجيا العولمة لدى روبرتسون من أى حديث حول بناء القوة فى النظام العالمى ، على مستوياته المحلية أو القومية أو الدولية ، لتركز بشكل مبالغ على الجوانب التعاونية «المتفائلة» بين هذه المستويات ، وهو ما انتقده سوسيولوجيون آخرون (شميت C. Schmitt ، جونسون C. Jonsson ، دى سينار كلينز P. De Senarclens ...) ، انطلاقا من أن هذا النظام ليس ما هو عليه ، ولكن ما يعدّ نفسه له ، ومن ثم ينبغى أن ينظر إليه على أنه محصلة الصراعات بين الجهات الفاعلة ذوات الرؤى المختلفة للمستقبلات المرغوبة . إذ ليس ثمة إمكانية لنظام عالمى أو عولمى ، وقلة من بلدانه تمتلك الأسلحة النووية ، وتسعى إلى منع أخرى من امتلاكها بالعقوبات السياسية والاقتصادية .

إن روبرتسون يجاهر فى هذا الكتاب بحيرته ومراوحته بين سوسيولوجيا العولمة وعولمة السوسيولوجيا ، بين مقاربة شواهد العصر وفهم روحه ، بين تعلّة الدلالة نحو تحولات سوسيولوجيا جديدة مشرعة للجدل ، وبين التعبير غير المستقر عن حضور خارطة جديدة للعالم .

ومع ذلك ورغمه ، فالتداعى العريض الذى خاضه روبرتسون فى هذا العمل ، حين الفكرة تستدعى لديه الفكرة المقبلة ، ممسكة بعصب الوصل بين العولمة والتراث والأصولية وما بعد الحداثة والحنين ، سيدرك القارئ أبعاده ، ويزيد من وعى اتفاقه أو اختلافه ، كلما أوْغل فى سطور هذا الكتاب ، وواصل الإنصات لأسئلته وأجوبته .

د. محمد حافظ دياب

مفتتح

يرجع انشغالى بموضوع العولمةإلى منتصف الستينات ، حين شاركت فى سلسلة من الأعمال المنشورة ، بدأت ببيتر نيتل P. Nettl بين عامى ١٩٦٥ – ١٩٧٢ ، وحاولت عبرها التغلب على بعض المشكلات التى كانت تتقاطع عندها نظرية التحديث وعلم العلاقات الدولية ، مع إشارة خاصة إلى ما أثير أيامها حول تحديث مجتمعات العالم الثالث .

كانت اهتماماتى فى ذلك المشروع علمانية صرفة ، لم تثر نتائجه فى معظمها قضايا من نوع ما نجده فى المناقشة السوسيولوجية للدين ، رغم أننى كنت أعتبر الدين المقرر شكلا من أشكال الانقطاع فيما رآه بعض الكتّاب عالما بسيطا نسبيا من المجتمعات المتقاربة . إلا أنه فى تلك السنوات نفسها ، أى من منتصف الستينيات حتى أوائل السبعينيات ، بدأت أنخرط بشكل متزايد فى جدل يدور حول علم اجتماع الدين ، فى بريطانيا أولا ثم فى الولايات المتحدة الأمريكية بعد ذلك . وبصورة أو بأخرى ، فيما يتعلق على الأقل بتوافر المطبوعات ، انتهيت منصف السبعينيات إلى تركيز اهتمامى فى الدين ، غير أن هذا الاهتمام قد اتسم منذ البدء بتوجهات محددة ، بما يفسر تحفظاتى القوية بشأن علم اجتماع الدين كعمل منفصل ، وتوجهى باستمرار إلى ربط اهتماماتى بالدين مع عملى الخاص حول الكونية والعولمة .

ومنذ البداية ، وبتأثير أكيد من قراءاتى لعلماء الاجتماع الكلاسيكيين ممن قدموا إسهاماتهم فى الفترة ما بين عامى ١٨٨٠ – ١٩٢٠ ، لم أقتنع بامتلاك الموضوعات الدينية لإثارة حقيقية . وحتى اليوم لم أتمكن من التوحد الفكرى ، ولا

بأى قدر منه ، مع من يزعمون أنهم يدرسون الدين دراسة مباشرة . بل إننى فى عملى الذى يدور حول الدين ، كان اهتمامى أساسا به كموضع للتعبير عن قضايا الحداثة ، تلك التى اهتم بها كبار المنظّرين الاجتماعيين والسوسيولوجيين منذ ما يقرب من قرن مضى . ولكن لابد من تأكيد ذلك فى حالتى ، بالرجوع إلى العلاقة بين القرنين العشرين والحادى والعشرين ، وليس بالفترة التى تعبر الحدود بين القرنين التاسع عشر والعشرين .

اختصاراً ، تعاملت تحليلا فى العديد من الموضوعات والظواهر ذات الصلة بعلم اجتماع الدين ، تعاملا ثابتا تقريبا مع العلاقات بين الدين والجوانب الأخرى للمجتمعات البشرية ، وبين الدين والحقول العلمية وشبه العلمية ، إلى جانب دعائم التغير فى مجال الدين وعواقبه . وفى الوقت نفسه ، أميل إلى التعامل مع الدين تعاملا مقارنا ، وبحسب ما أثير فى المناقشات العامة بين المنظّرين الاجتماعيين . وبصفة عامة ، فقد اتبعت التضمينات الخاصة بفرضية إميل دور كايم E. Durkheim (*) ، التى ترى أن الدين يرتبط بالحياة .

وهكذا يشير هذا الوصف المختصر لاهتمامى بالدين فى أوسع معانيه إلى انشغالى بالعولمة . غير أنه ينبغى علىّ أن أكون أكثر تحديداً بشأن الظروف الخاصة بهذا التلاقى . ذلك أن معظم عملى المبكر عن العولمة ، ما بين عامى ١٩٨٠ - ١٩٨٤ ، كان يقع ضمن إطار علم اجتماع الدين ، ويشير فى الوقت نفسه إلى عدم ملاءمة ذلك الإطار . ورغم أننى كنت أكتب من حين لآخر عن ذلك ، فلم أكن يوما على وعى كبير بالفكرة التى تقع بالفعل فى صلب علم اجتماع الدين المعيارى ، وأعنى بها الجدل الدائر حول التحول العلمانى ، ومسألة ما إذا كانت

(*) عالم اجتماع فرنسى (١٨٥٨ - ١٩١٧) ، يعزى إليه ترسيخ الأسس المنهجية لهذا العلم ، وشغل منصب أول أستاذ له بجامعة السوربون . أدرك الدين باعتباره ظاهرة هى ، فيما يتعدى مظاهرها الخاصة ، ذات جوهر شامل . ولكى يفهم طبيعته ، فقد اختار أن يحلل شكل الدين الذى كان يبدو له ، فى المنظور النشوئى المتصف به ، أنه الأبسط ، وهو «الطوطمية» الأسترالية ، التى تمثل لديه الشكل الأولى للحياة الدينية . وهو يحدد جوهر الظاهرة الدينية فى التعارض بين المقدس والمدنّس . وهو أمر يراه مشتركا بين جميع النظم الدينية .

درجة علمانية المجتمعات ، تقوم بدور محورى فى تحديد ما يدور حوله علم اجتماع الدين وممارساته ، على الأقل فى المجال البريطاني الأمريكي المؤثر . وأحد أسباب قلة اهتمامي النسبية هو أننى كنت أميل تحديداً إلى الاعتقاد بأن تلك المسألة المتعلقة بالتحول العلمانى تعد إحدى طرق تعريف اهتمامات علم اجتماع الدين الثابتة ، إلى جانب كونها تتضمن تركيزا على الألغاز المتعلقة باتجاهات العالم الحقيقى . وفى الوقت نفسه ، أصبحت أكثر وعيا بالقدر الذى صار عليه الدين خلال القرن التاسع عشر ، بل وفى الربع الأول من القرن العشرين بخاصة ، كنمط فئوى من أنماط تنظيم المجتمعات القومية والعلاقات فيما بينها . وكان الدين بهذا المعنى أحد جوانب العلاقات الدولية .

وليس هذا سوى مثال واحد للطرق التى تلاقت بها اهتماماتى بالدين والعولمة إلى حد كبير . والاهتمام الآخر ، وهو فى الحقيقة اهتمام قديم ، ينبع من التزامن الواضح للأصوليات ، واندماج الكنيسة والدولة ، والدين والسياسة ، والتوترات التى شهدها جزء كبير من الكرة الأرضية أواخر سبعينيات وأوائل ثمانينيات القرن الحالى . وبدا أن هذه المجموعة من القضايا ، مثل قضية انتشار الدين باعتباره نسقا ، تتطلب تركيزا عالميا بحق ، أى تركيز على العالم ككل . إلا أن رأيا آخر يسّر التلاقى نبع مما وصفته بأنه المعنى المزدوج لأفكار الدنيا والدنيوية فى علم الاجتماع الكلاسيكى ، وهو ما نلاحظه بشكل أوضح فى كتابات ماكس ڤيبر M. Weber (*) . وسوف تتاح لى الفرصة كى أدرس مغزى هذا المعنى المزدوج فى متن هذا الكتاب ، وإن اقتصر قولى هنا على أن ڤيبر كان واضحا فى جعل فكرة صور العالم فى موضع القلب من كتاباته ، وليس علم

(*) عالم اجتماع ألمانى (١٨٦٤ – ١٩٢٠) ، يعتبر مع ماركس ودوركايم من أصحاب التأثير الأبرز فى علم الاجتماع المعاصر . عمل أستاذا للاقتصاد وللاجتماع بجامعات فرايبورج وهيدلبرج وميونخ ، وله دور واضح فى المناقشات التى تناولت فلسفة هذا العلم بألمانيا مطلع القرن الحالى ، عبر مفاهيمه حول (الفعل التفسيرى) و (النمط المثالى) و (الموضوعية) . جعل من دراسة الدين محورا لاهتماماته السوسيولوجية ، وحاول أن يتناول الأديان الكبرى من خلال تحليل أوضاعها التاريخية والاجتماعية .

اجتماع الدين الخاص به فقط ، اعتباراً من أن العالم هو بمثابة مجال أو مجالات للنشاط الدنيوى . وفى الوقت نفسه ، كانت لڤيبر وجهات نظر خاصة بالعلاقات الدولية أو السياسة الدولية التى يتزايد حجمها فى العالم ، وهى وجهات النظر التى يفضل وضعها ضمن فئة الواقعية ، وهى التى تشكل مفهوم الداروينية الجديدة عن هذه العلاقات . وقد تأثر تفكيرى بشأن العولمة ، وكذلك الدين ، بوجهة نظر ڤيبر عن العالم باعتباره حلبة الصراع الدولى ، وإن قدمها بشكل أقل صراحة عما ذكره عن الدين ، وهى فكرة وثيقة الصلة بالقضايا المعاصرة المتعلقة بالحداثة وبما بعد الحداثة ، وقريب مما أسماه برايان تيرنر B. Turner ، رداً على بعض ما كتبته ، قضايا ثلاثية الأبعاد ذات طبيعة عالمية ، وكذلك على ما قد نعنيه الآن ، فى ظروف العولمة ، بعلم الاجتماع أو بأى جهد فكرى آخر ، باعتباره نداء أو دافعا باطنيا للقيام بعمل ما . وكان كل من ارنست ترولتش E. Troltsch وكارل ياسبرز K. Jaspers وماكس شيلر M. Scheler وكارل مانهايم K. Mannheim ضمن الفلاسفة وعلماء الاجتماع الألمان ، أو المقيمين فى ألمانيا ، الذين حاولوا إبعاد المناقشات الدائرة حول «ثلاثية الأبعاد» والدافع الباطنى ، بشكل أكثر مباشرة ، عن القاعدة الڤيبرية .

ومع ذلك ، فقد كانت هناك مواجهة فكرية لها مغزاها ، فى تعرفى الأشمل على العلاقة بين اهتمامى بالدين من ناحية ، وبين ما أسميته بعد ذلك عولمة من ناحية أخرى ، وذلك بربط كل ما كان يشغل فكرى بجوانب الحياة اللينة والصلبة ، كما نراها فى المنظور الغربى ، ربطا أكثر تنظيما . وقد حدثت تلك المواجهة نتيجة لقاءات مع بنيامين نيلسون B. Nelson من ناحية ، وڤياتوتاس كاڤوليس V. Kavolis من ناحية أخرى ، فى منتصف السبعينيات ، فى إطار الاهتمام المشترك بدراسة الحضارات المقارنة . وساهمت تلك اللقاءات فى دعم التزامى العام ، وإن كان غير مكتمل النمو ، بـ «استعادة الحضارات» . وكنت قد غامرت بالدخول فى هذا الاتجاه أثناء عملى حول الأنظمة الدولية والتحديث مع نيتل . ولكن التعرض للدراسة الغامضة التى تتناول الحضارات ومواجهاتها ، أى العلاقات اليومية بين الحضارات والمجتمعات ، وكذلك المجتمعات الفرعية ، فى مواجهة ما بينها من

علاقات حقيقية بصورة واضحة ، ساعد بوضوح فى فهمى للكونية بكل ما فيها من غنى . ومن حين لآخر ، كانت مواجهاتى مع المتخصصين فى دراسة الحضارة تعد فى غير مصلحتى . وقد جرى تهميش هؤلاء المتخصصين ، أو على الأقل أبرز أعضاء المجموعة التى اهتمت فى السبعينيات بما أطلق عليه كافوليس «تحليل الحضارة» ، بمختلف الطرق ، وخاصة فى الولايات المتحدة ، على أيدى علماء الاجتماع من «أصحاب التفكير الواقعى» . فعلى سبيل المثال ، كان نيلسون يوصف بأنه غير نظامى ، أو بعبارة أكثر تأدبا : خارج على الجماعة . غير أنه من المهم الاعتراف بأن المتخصصين فى دراسة الحضارة قاموا بدور مهم ، بجانب عضو أقل ارتباطا بهذه الجماعة ، وهو الكوت بارسونز T. Parsons (*) ، فى محاولتى الحالية لإعطاء ما قد يوصف بصورة عامة على أنه مجال كونى معنى تحليليا وتأويليا . ومن ناحية أخرى ، لابد من الإشارة إلى أن محاولاتى لبلورة ذلك المجال تتعارض مع وجهات نظر هؤلاء المتخصصين ، باستثناء بارسونز .

وربما كانت أبرز نقطتين تبتعدان فى عملى عنهم تتكونان من تقديرى الأكبر لنظرية «الاتجاه السائد» الاجتماعية والثقافية من ناحية ، والسياسة الواقعية ، وهى الأكثر أهمية فى السياق الحالى ، من ناحية أخرى . ولعل اهتمامى الشديد بالسياسة الواقعية يتطلب شيئاً من التدليل ، دون أن يكون ذلك مرجعه إلى أن العنوان الفرعى الخاص بهذا الكتاب ، وبالتالى محتواه ، يشيران إلى مركز اهتمام ثقافى .

(*) هو الأشهر بين علماء الاجتماع الأمريكيين المعاصرين (١٩٠٢ - ١٩٨٢) ، ومؤسس الاتجاه البنيوى الوظيفى فى علم الاجتماع . بدأ حياته متخصصا فى البيولوجيا ، ثم فى علم الاقتصاد ، ودرس فى جامعتى لندن وهيدلبرج . عين بجامعة هارفارد منذ عام ١٩٣١ ، وأصبح أستاذا لعلم الاجتماع بها عام ١٩٤٤ ، ورئيسا لقسم العلاقات الاجتماعية .

وقف ضد الميول الامبريقية التى سيطرت على البحث السوسيولوجى فى الولايات المتحدة ، وأراد أن يستعيد للنظرية الاجتماعية مكانتها ، وأعاد لعلم الاجتماع الأمريكى صلته مع الكتاب الأوربيين الكبار : باريتو ، دوركايم ، وفيبر ، وسعى دائبا لإقامة إطار نظرى موحد قادر على توجيه البحث فى العلوم الاجتماعية بعامة ، وهو ماأدى به إلى صوغ نظرية عامة فى الفعل الاجتماعى ، تتخذ من موجهات القيمة منطلقا لها .

وحتى وقت قريب ، كان عدد قليل فقط من علماء الاجتماع الرواد ، مثل ريمون آرون R. Aron وبيتر هاينتز P. Heintz ويوهان جالتونج J. Galtung وجوستافو لاجوس G. lagos وأميتاى اتزيونى A. Etzioni ، هم من غامروا فى الستينيات بدخول ميدان العلاقات الدولية بذاته . وكان عملى الخاص بالعلاقات الدولية والتحديث مع نيتل منتصف الستينات يسعى إلى استكمال ما بدأه هؤلاء الرواد ، والإضافة إليه وتنقيحه فى اتجاه سوسيولوجى أكثر تحديدا . وراهنا ، وأضحى هناك أمر أكثر شيوعا إلى حدّ ما ، وهو أن علماء الاجتماع أنفسهم سيتناولون «السياسة العالمية» باعتبارها مجالا مستقلا استقلالا نسبيا من العمل والتفاعل ، وإن بدا الاعتراف بهذا الاستقلال يشح رويدا لأسباب مفهومة . غير أنه فى هذا المناخ الحالى من المحاولات التى تستهدف تداخل العلوم ، والإقرار المتزايد بأحادية المفاهيم العلمية التقليدية فى العالم ، تزداد ضرورة مثل هذا الاعتراف ، حتى وإن أخذنا النقد النسوى لعلم العلاقات الدولية مأخذ الجد . وبالنسبة لى ، مازالت نظرتى حتى اليوم تتميز بأن أحد خياراتى الفكرية الباكرة كانت تدور حول ما إذا كان ينبغى علىّ أن أدرس علم الاجتماع أم العلاقات الدولية . وتعكس عبارات مثل «التمركز الثقافى» و «علم اجتماع الثقافة» نوعا من الحل الوسط بين اهتمامى بالعولمة ، وتحديدا العلاقات الدولية من ناحية ، والدين من ناحية أخرى . إلا أن الأمر الأكثر أهمية هو اعتقادى بأن هناك ضرورة مباشرة للتركيز على ما يسمى بالسياسة الدولية .

وقد بتنا نعترف على نحو أوضح بأنه بينما تكون الأمور الاقتصادية ذات أهمية كبيرة فى العلاقات بين المجتمعات ، وبصور متعددة من العلاقات الدولية ، تخضع هذه الأمور خضوعا كبيرا للاحتمالات والتأويلات الثقافية . بل إن الأمر الأكثر صلة فى السياق الحالى هو أنه قد أضحى بشكل أوضح أنه مازالت هناك قضايا مهمة ، ذات طابع ثقافى بالأساس ، تبنى معظم العلاقات ، العدائية منها والودية ، وتشكلها ، فيما بين المجتمعات القومية ، بغض النظر عن مدى دخول مسألة المصلحة الذاتية المجردة فى تفاعلات الأمم . وفى كل الحالات ، تصبح التعددية الإثنية والتعددية الثقافية قيودا داخلية وخارجية ذات أهمية

متزايدة على تشكيل السياسة الخارجية . وواقع الحال أننا لا نبالغ لو قلنا أن السياسة العالمية المعاصرة ، شأنها كالسياسة فى مراحل متعددة من تاريخ المجتمع الدولى ، تتداخل عيانيا مع الأفكار المركزية فى الجدل الدائر حول الحداثة وما بعد الحداثة . مثال ذلك ، وهو ما سنهتم به فى الفصول التالية ، عدم إمكان الإمساك بالقضايا الأساسية فى هذا الجدل ، دون أن نضع فى اعتبارنا ، وبشكل محدد ، تباين الطرق التى دخلت بها المجتمعات فى الحداثة ، ناهيك عن حقيقة أن هناك مجتمعات سعت ، فى إطار مخططاتها وأعمالها السياسية وكذلك العسكرية والاقتصادية ، إلى التعامل مباشرة مع الأفكار والمشاكل الثقافية الناتجة عن انتشار الحداثة . واليابان هنا مثال واضح ، حيث أنها منذ عصر الأمبراطور ميجى Meiji فى منتصف القرن التاسع عشر وهى مشغولة بصورة دورية بمحاولة تجاوز الحداثة ، بينماأصبح خطاب ما بعد الحداثة متداخلا مع القضايا السياسية المتعلقة بالحداثة والتوطين والتحول الديموقراطى فى أمريكا اللاتينية .

وفى الوقت نفسه ، ساهمت أجيال متعاقبة من المتخصصين فى العلاقات الدولية وعلماء الاجتماع مساهمة كبيرة فى حدوث تقسيم تعس للعمل الفكرى . وأدى ذلك ، حتى وقت قريب على أقل تقدير ، إلى إهمال الثقافات والهويات والتراث القومى ، إلى جانب الثقافات الدينية ، باعتبارها موضوعات اهتمام مباشرة وصريحة من ناحية العلاقات الدولية ، وإلى الاهتمام بالقضايا الاجتماعية المؤثرة من النواحى السوسيولوجية والأنثروبولوجية والسياسية . ولسوف أعرض لبعض من جوانب الدراسات الثقافية فى الفصول التالية . لذلك أرى أهمية أن نفهم أن السياسة العالمية الصارمة والعلاقات الدولية ضرورية لمنهجى العام فى فهم العولمة والتعقد الكونى . غير أنى أعتقد كذلك أن العوامل الثقافية تدخل فى مجال السياسة الواقعية ، بقدر يزيد كثيرا عما أقرّ به كثيرون ممن تخصصوا فى دراسة العلاقات الدولية والأمور المتصلة بها ، وهو ما لم يجمعوا عليه . قد يقال ، وبدرجات متفاوتة ، إن كل السياسة الدولية ثقافية ، بمقتضى أننا نعيش عصر السياسة الثقافية الكونية ، الذى أضحت فيه الثقافة

مسيّسة تسييسا صريحا ، وهو ما يتعلق بسياسة الثقافة ، رغم ضرورة عدم المبالغة فى جدّة هذا الأمر .

إن بعض الآراء السابقة ترتبط ارتباطا وثيقا بالملاحظة التى تحظى حاليا بقدر كبير من الانتشار ، وتشير إلى أن الخط الرسمى الفاصل بين الشئون الداخلية والخارجية يتداعى سريعا . ومعظم ما يقال فى هذا الكتاب هو بمثابة رد فعل لهذا الظرف ، وهو ظرف ينقسم فى الواقع إلى شقين : فمع النمو السريع للمنظمات والحركات والمؤسسات فوق القومية والمتعدية للقومية ، مثل الرأسمالية الكونية والنظام الإعلامى الكونى ، أصبحت الحدود بين المجتمعات أكثر نفاذا ، لأنها أكثر عرضة للتدخل والقيود من الخارج . وعلى جانب آخر ، تزداد الشئون المجتمعية تعقدا وتوجها نحو الخارج عبر مجموعة من العوامل ، بما فى ذلك الوعى الأكبر بالمجتمعات الأخرى ، وهو ما قد يسبب تضليلا كبيرا ، والولاء لجماعات داخل المجتمعات الأخرى . والكثير منه وليس كله يحدثه العيش فى الشتات ، والاختراق الاقتصادى ، وتدويل الاقتصادات القومية . غير أن هذا الاتجاه العام لا ينبغى أن يقودنا إلى التفكير فى زوال واقع المجتمع القومى ، أو حتى إصابته بالوهن . والخلاصة أننا بحاجة إلى ابتكار صور للكل الكونى ، تسمح باستمرار نمط العولمة فى ظل الظروف التى تتغير تغيرا كبيرا . كما أن علينا كذلك ، ضمن أمور أخرى ، أن نعاين المواضع المناسبة للأفراد وتركيبات الفرد، وكذلك البشرية ، فى الصورة .

وإذا كانت بعض أفكارى الخاصة بالعولمة قد ظهرت فى إطار علم اجتماع الدين ، فإنها لم تكن قط قاصرة عليه . وسوف أنشر عدداً من الأبحاث ذات الصلة بالموضوع ، إلى جانب غيرها ، على هيئة كتاب مستقل . وربما يجدر بى أن أشير هنا إلى أنه من بين القضايا التى أثيرت فى ذلك السياق ما يتصل بجعل وجهات النظر المجتمعية وغيرها من وجهات النظر ، ومشاكل الهوية المصاحبة ، وخاصة الهوية الجماعية ، أمورا نسبية . لقد كافحت داخل هذا الإطار وخارجه ، كى أجعل الاهتمام المعاصر بالهوية ، فى ظروف عولمة متسارعة ، أمرا ذا معنى ، حيث عرفته بمصطلحات تمهيدية غاية فى البساطة ، مثل ضغط

العالم ليصبح مكانا واحدا ، فى محاولة لتحديد المدى الذى ينبغى عنده اعتبار ذلك الاهتمام التجريبى واحدا من جوانب العولمة أو من أشكال مقاومتها . وكما سنرى ، فإننى أميل إلى الاتجاه الأول ، بينما أفسح المجال للثانى . وهذا التوجه يتصل اتصالا وثيقا بمحاولتى الحالية لإيجاد نموذج للكونية ، يغطى فى المقام الأول الملامح الأساسية للظرف الإنسانى الكونى ككل ، وليس فقط جوانبه الكبرى .

وفى منتصف الثمانينيات ، أصبح لدى البعض انطباع بأن التحرك تجاه ما أميل اليوم إلى تسميته بالتوحد الكونى يقتضى نوعا من وجهة النظر اليوتوبية عن الوحدة الكونية . وبينما يكون المفهوم الأول وهو «التوحد الكونى» حسب استعمالى محايدا فيما يتعلق بمخاطر وتكاليف وفوائد وأخطار الاعتماد المتبادل والاختراق المتبادل والوعى الكونى وغيرها ، فإن المفهوم الثانى وهو «الوحدة الكونية» ومصاحباتها - حتى وإن وضعت بين قوسين - توحى بالتكامل الاجتماعى بشكل غاية فى القوة . وبذلك ربما أستحق شيئا من سوء الفهم على اختيارى لكلمات هنا أو هناك ، هى التى حدت بالبعض ، وخاصة فى إطار التركيز على الدين ، إلى التحمس لما رأوا أنه عالم متكامل دينيا أو أخلاقيا أو كلاهما . والواقع أن هذا الرأى المضلل ، الخاص بالعولمة باعتبارها تشكل تحركا بعينه نحو السلام العالمى والتكامل ، مازال موجودا ، (وتدعو له بعض الحركات الاجتماعية الثقافية) . وكل ما أبغى قوله فى هذه المرحلة هو الإشارة منذ البداية إلى المشاكل التى أحدثتها العولمة ، والمخاطر الكامنة فى المحاولات التى تقوم بها مجتمعات أو حركات بعينها ، لفرض «تعريف» خاص بها عن الظرف الكونى . فالعولمة ليست فى حد ذاتها «شيئا لطيفا» من الناحية التجريبية على الأقل ، رغم بعض المؤشرات الدالة على «التقدم العالمى» [1] .

وأخيرا ، فإنه بينما ذكرت من حين لآخر أن اهتمامى الأساسى هو بالعولمة كظاهرة حديثة نسبيا ، فإن هذا لا يتساوى مع القول بأنها حديثة بالمعنى الأكثر شمولا . ولعل اهتمامى الغالب ، حتى الآن على الأقل ، هو محاولة عزل الفترة التى وصلت فيها العولمة المعاصرة إلى نقطة كان الثابت فيها أن نمطا ما ، أو شكلا ما . هو الذى يسود . وربما وجدتنى أنزلق كذلك من حين لآخر إلى إعطاء

اسم «العولمة» فقط للفترات التى تحرك فيها العالم بسرعة نحو العالمية منذ حوالى عام ١٨٧٠ ، رغم عرض السبل البديلة والاتجاهات المضادة . غير أن نيّتى منذ اللحظة الأولى هى القول بأن العمليات الشاملة الخاصة بالعولمة ، وأحيانا نقض العولمة ، تعد قديمة ، على الأقل قدم ظهور الديانات المسماة بالعالمية قبل ألفى عام أو يزيد . فقد كانت متداخلة تداخلا شديدا مع العلاقات بين الجماعة المفضّلة لها والأخرى المستبعدة منها . وهو ما يمثل أحد أسباب السجال المتزايد بشأن العلاقات بين الحداثة والعولمة وفكرة ما بعد الحداثة .

الهوامش

(١) المشاكل التى أثيرت هنا ، ترتبط إلى حدّ ما بتلك التى نشأت بسبب التمييز بين تكامل الأنظمة والتكامل الاجتماعى . فتكامل الأنظمة يتعلق بالاعتماد المتبادل على المستوى الكونى ، بينما يهتم التكامل الاجتماعى اهتماما معياريا بربط العلاقات بين الناس فى أنحاء العالم . ومن الواضح أن الموجود من الأول يفوق الموجود من الثانى . إلا أن التمييز بين تكامل الأنظمة والتكامل الاجتماعى لا يشمل أمورا ثقافية مهمة نتناولها فى هذا الكتاب .

الفصل الأول

العولمة كمشكلة

العولمة كمشكلة

أولا - بلورة مفهوم ومشكلة :

تشير العولمة كمفهوم إلى ضغط العالم وتصغيره من ناحية ، وتركيز الوعى به ككل من ناحية أخرى . وإذا كانت العمليات والأعمال التى يشير إليها المفهوم راهنا تنسحب إلى قرون خلت ، مع وجود بعض المعوقات ، فإن التركيز الأساسى فى مناقشة العولمة يقع على العصور الحديثة نسبيا . وحيث أن هذه المناقشة ترتبط ارتباطا وثيقا بمعالم الحداثة وطبيعتها ، فإن العولمة تشير بوضوح إلى التطورات التى حدثت مؤخرا . وفى هذا الكتاب ، يتسع المفهوم ليكون أكثر من ذلك ، وإن بدا تركيز عملية العولمة التجريبى يتماشى فى الأساس مع التسارع المتزايد للاعتماد المتبادل الكونى الملموس ، والوعى بالكل الكونى فى القرن العشرين . إلا أنه من الضرورى التأكيد على أن العولمة ليست معادلة لأية حداثة مفهومة بشكل غير واضح ، أو نتيجة مباشرة من نتائجها .

ولقد تطورت كلمة «عولمة» مؤخرا . والمؤكد أنه لم يكن معترفا بها فى الدوائر الأكاديمية على أنها مفهوم له أهميته ، رغم استخدامها المنتشر والمتقطع قبلا ، حتى أوائل الثمانينات ، أو حتى قبل منتصفها . أما خلال النصف الثانى من ذلك العقد ، فقد ازداد استخدامها زيادة هائلة ، لدرجة يستحيل تتبع أنماط انتشارها المعاصر فى مجالات الحياة أو فى مناطق العالم المختلفة وحتى اليوم . ورغم استخدام هذا المفهوم استخداما فضفاضا ، وبطرق متناقضة فى الحقيقة ، فقد أضحى هو نفسه جزءا من «الوعى الكونى» ، أى أحد جوانب الانتشار الملحوظ للمفاهيم التى تدور حول كلمة «كونى» . ومع أن هذه الصفة الأخيرة مستخدمة

منذ زمن طويل ، كمرادف للعالمي بالمعنى الواسع للكلمة ، أو للكل بالمعنى الأكثر اتساعا ، فهى الصيغة الدلالية لاهتمامنا المعاصر بالعولة التى يتضمنها قاموس أكسفورد للكلمات الجديدة (Oxford Dictionaryof New Words, 1991 : 133) ، باعتبارها كلمة جديدة تركز تركيزا محددا ، وإن بدا مضللا ، على استخدامها فى «اللغة البيئية» . ونفس القاموس يعرف «الوعى الكونى» global consciousness على أنه : «تقبل ثقافات الغير (وتفهّمها) فى كثير من الأحيان ، كجزء من تقدير القضايا الاجتماعية الاقتصادية والإيكولوجية العالمية» . وهو يؤكد على أن هذا الاستخدام تأثر تأثرا كبيرا بفكرة مارشال ماكلوهان M. Mcluhan الخاصة بـ «القرية الكونية» ، التى قدمها فى كتاب له عام ١٩٦٠ . وفكرة الضغط أو «الانكماش» موجودة بالفعل فى ذلك الكتاب ، الذى يدور حول تجربة التزامن المشترك لوسائل الإعلام ، وخاصة المرئية منها عن بعد ، فى الوقت الحاضر . وقد يكون هناك قليل من الشك فى أن ماكلوهان عكس اتجاهات وسائل الإعلام وشكلها ، حتى أننا أضحينا نشهد فى الوقت المناسب وسائل إعلام (تهتم بمصالحها الخاصة) تسعى إلى ترسيخ فكرة المجتمع الكونى . ومن ناحية أخرى ، تعترف وسائل الإعلام اعترافا كاملا بقومية بعض الأنظمة الإعلامية ، كما تتحدث بإسهاب عن الواقع الصعب الذى تعيشه العلاقات الدولية ، وعن الحروب ، وغير ذلك من الموضوعات . وهذا الواقع بعيد عن الدلالات التواصلية التى عاينها البعض فى خيال ماكلوهان . وفى نفس الفترة التى كانت فيها فكرته عن القرية الكونية آخذة فى اكتساب قوتها ، وقعت «الثورة التعبيرية» فى الستينات (Par- sons, 1978 : 300 - 324) . وكانت تلك ببساطة ثورة فى الوعى بين الشباب فى بقاع مختلفة من العالم ، تركزت حول أفكار مثل التحرير والحب ، على المستويين الفردى والجماعى . والواقع أن قاموس أكسفورد يؤكد أن المفهوم الحالى «الوعى الكونى ... يقترب من نمط **زيادة الوعى** فى الستينيات» .

ولا شك أن «ثورة الوعى» فى هذه الحقبة كان لها تأثير مهم فى كثير من بقاع العالم ، بشحذها لما كان يفترض أنه أمر عادى بالنسبة لكل من يعيشون فى عالم متكامل جيد التنظيم . غير أنه ، وكما سنرى بقدر أكبر من التفصيل . سرعان ما أصبح هذا المعنى الخاص بالاعتماد المتبادل الكونى معترفا به فى العديد من

المجالات والحقول الأخرى المستقلة نسبيا . وكان للحروب العالمية ، وخاصة الحرب العالمية الثانية بأحداثها وآثارها التى هزّت البشرية ، وظهور ما أصبح معروفا بالحرب الثالثة ، وانتشار المؤسسات الدولية والمتعدية للقوميات والفوق قومية ، ومحاولات تنسيق ما أصبح معروفا بالاقتصاد الكونى ، دور مهم فى عملية العولمة المزدوجة : «الموضوعية» و «الذاتية» . ومن المؤكد أن جزءا من ملاحظات ماكلوهان ذات السمة الكاثوليكية ، فيما يتعلق بالقرية الكونية التى ترتكز على وسائل الإعلام ، شكّلته هذه التطورات (Miller, 1973) .

ولسوف تتم دراسة بعض هذه الآراء فى فصول تالية ، وإن حاولت إعطاءها شكلا عاما ، وربطها بعلمى الأساس وهو علم الاجتماع . وفى الوقت نفسه ، ينتابنى بعض من التناقض الوجدانى بشأن ما إذا كان ما أقوم به ينتمى إلى علم الاجتماع أم لا ، وهل تراه نسخة مؤسّعة أو منقّحة من هذا العلم ، وما إذا كان هناك الكثير مما يمكن الحصول عليه من هذا العلم فى مناخ تداخل العلوم الحالى ، الذى يزداد تنافسا وتعقيدا . غير أننى أشعر إجمالا أن المناقشات التى تدور حاليا بشأن العولمة ، تمكّن علم الاجتماع ، والنظرية الاجتماعية بالأعم ، من تجاوز تحديد الشروط الخاصة بنضجها فيما تسمى الفترة الكلاسيكية للعلم . ومع أن هناك فرصاً كونية فى عمل علماء الاجتماع الكلاسيكيين ، فإن الدور الرسمى هو معالجة القضايا المجتمعية ، أو المجتمعية المقارنة . وفى أى الأحوال ، فإن مناقشة العولمة تلمس كل الجوانب الأكاديمية ، بما فيها أسسها ومضامينها الأخلاقية . والموقف الذى أتبنّاه فيما يتعلق بهذه القضايا الأخلاقية ، هو أن تلك الأمور التى تخص التعقد الكونى الذى تسبّبه العولمة ، لابد من مواجهتها باللغة الخاصة بها ، انطلاقًا من أن الاهتمامات «النقدية» والأخلاقية لابد أن تعتمد إلى حدّ ما على الفهم التقديرى لما «يجرى» فى العالم ككل . وفى الوقت نفسه ، أرانى أعترف اعترافا تاما بأن علماء الاجتماع وغيرهم ، ممن يسعون إلى تحليل التعقد الكونى المعاصر وفهمه ، يساهمون فى مشروعات العولمة ، وإعادتها ، بل ونقضها .

وينبغى أن يذكرنا نقض العولمة ، وهو بصورة عامة محاولات نقض ضغط العالم ، بأن ما نسميه فى الوقت الحالى بالعولمة ، عملية شديدة الطول وغير مستوية ومعقدة . وفى السياق المباشر ، ينبغى الوعى بأن الحركات والمؤسسات

والأفراد لم يورّطوا فحسب فى أعمال دفعت عملية العولمة برمتها إلى الأمام ، بل إنه كانت هناك مقاومة لذلك . وفى عالمنا المعاصر ، ليس استخدام مفهوم «الكونية» كتعليق سلبى على المفاهيم الأيديولوجية ، مثل «أحادية العالم» أو «المواطنة العالمية» (*) أمراً غير شائع فى الحملات السياسية وغيرها . وبالطبع هناك سلسلة طويلة من مثل هذه المفاهيم ، ولكن لابد أن نكون على وعى شديد بحقيقة أن الإيماءات السلبية ، أى إيماءات المعارضة ، قد جرت العادة على أن يتم التعبير عنها بالمفاهيم المعاصرة ، وبالإشارة إلى وقائع معاصرة . وسوف أحاول بيان أنه كما أنه من المحتم أن الإيماءات المناوئة للحداثة هى حتما حديثة بشكل من الأشكال ، فإن الإيماءات المناوئة للكونية مغلّفة كذلك بخطاب الكونية . وبهذا المعنى المحدد ، ليس هناك رجوع منظور عن العولمة والكونية .

وإذا وضعنا جانبا مسألة توقعات دراسة «النظام» العالمى بالغة الأهمية فى الوقت الحالى ، يمكننا القول بأن التحليل السوسيولوجى المعاصر لـ «العالم» بمعناه الدنيوى النسبى ، قد بدأ بداية صريحة فى الستينات . وفى الوقت نفسه ، تمت بعض المحاولات لمناقشة تحديث مجتمعات العالم الثالث ، أى الطريقة التى تحقق بها المجتمعات القومية إمكاناتها فى النضج ، والمدى الذى تصله فى هذا السبيل ، فى إطار سياق النمط العالمى **للعلاقات** بين كل الأمم التى تُرى على أنها نظام من أنظمة **التراتب الدولى** (Lagos, International stratification, 1963) . وكان تطبيق النماذج التى سبق تطبيقها على البُنى بين المجتمعية وحدها على العلاقات

(*) المواطنة العالمية ، أو الكوسموبوليتية ، اتجاه يدعو إلى نبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية والخروج عن النطاق المحدود للمجتمع المحلى ، باسم وحدة الجنس البشرى .

وقد استخدم عالم الاجتماع الأمريكى روبرت ميرتون R. Merton هذا المفهوم ، لكى يقيم تفرقة بين الاتجاهات المحلية والانفتاح على العالم باعتباره الميدان الأبرز للتفاعل الإنسانى .

وبرغم إمكانية رد هذا الاتجاه إلى الرواقيين الذين نادوا به فى القديم ، مرورا ببعض الشرائع السماوية كالمسيحية والإسلام ، وبعض من الثورات والأفكار التى دعت إلى تكريس مبادئ إنسانية ، وإنشاء حكومة عالمية ، وصوغ لغة عالمية ، إلا أن الرأسمالية أكدته نهاية القرن التاسع عشر ، فى مواجهة الأممية البروليتارية ، وكمحاولة لتحقيق السيادة على العالم .

بين المجتمعات ، بمثابة فكرة مستحدثة أوائل الستينات ، رغم أن فكرة العالم الثالث (*) فى أصلها الفرنسى كانت تتضمن التطابق ، بمعنى «الضيعة الثالثة» . وكان بعض من هذا العمل يرتبط بدراسات السلام ، وبخاصة فى كتابات يوهان جالتونج عام ١٩٦٦ ، بينما أمكن تتبع ارتباط آخر ، فيما يتعلق بالطرق التى تأسست بها توجهات عمليات التحديث إيجابا أو سلبا من قبل النخبة السياسية فى نظام عالمى أمكن التعبير عنه بسلاسة (Nettl and Robertson, 1966) ، (Robertson and Tudor, 1968) ، (Nettl and Robertson, 1968) . وازدهرت أفكار أخرى تتعلق بالأهمية المتزايدة لما أطلق عليه مور «علم الاجتماع الكونى» (Moore, 1966) ، ودراسة الحرب والسلام من منظور سوسيولوجى وعلى مدى واسع (Robertson, 1968) و (Aron, 1966) ، والأبعاد الخالية من القوة بين المجتمعات القومية (Etzioni, 1965) وغيرها فى العقد نفسه . ولست بحاجة إلى القول بأن بعض المتخصصين فى العلاقات الدولية وغيرها من الميادين كانوا يسيرون فى نفس الاتجاه على وجه التقريب .

وفيما يتعلق بمناقشة موضوع الحداثة الشائع منذ الستينات حتى اليوم ، فقد انشغلت هذه المناقشة إلى حد كبير بالتحليل السوسيولوجى التقليدى للانتقال من الجماعة المحلية أو الجماينشافت إلى المجتمع العام أو الجزلشافت (*) .

(*) مفهوم صاغه عالم الاجتماع الفرنسى جورج بالانديه G. Balandier عنوانا لكتاب صدر له عام ١٩٥٦ ، مع اهتمامه بمشكلات التنمية فى البلدان التى كانت واقعة تحت السيطرة الاستعمارية ، مع نهاية الحرب العالمية الثانية .

ويرى بالانديه أن أية دراسة تهتم بمجتمعات العالم الثالث لابد أن تركز على بحث خصائصها البنيوية ، وتعيين الديناميات والقوى التى تحدث داخلها ، وتوضيح عمليات التغيير فيها ، وأخيرا تحديد العلاقات الخارجية التى تؤثر فى نموها .

(**) ميّز عالم الاجتماع الألمانى فرديناند تونيز F. Tommies (١٨٥٥ - ١٩٢٦) بين نموذجين من التجمعات : الجماعة المحلية Gemeinschaft ، والمجتمع العام Gesellschaft . ويشير مصطلح الجماعة المحلية لديه إلى نموذج للحياة المشتركة القائمة على الروابط الأولية الخاصة ، كالأسرة وجماعة القرابة والجوار والقرية . أما المجتمع العام ، فيعرفه بأنه حياة عامة ، تكون عضويتها شعورية ومتعمدة . والأمثلة الأساسية التى يشير إليها تونيز فى هذا الصدد هى الجماعات التى تهتم =

وبينما كان تطوير ذلك ، وما ارتبط به من صور خاصة بالقديم والجديد ، قد جرى أساسا فى سياق سجال أوروبى فى المقام الأول ، ويتم التعبير عنه تعبيرا مسهبا بشأن مؤيدى الحياة الحديثة ومعارضيها فى أوروبا ، وبدرجة أقل فى أمريكا الشمالية ، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، فإن ترجمته للمجتمعات الفقيرة والمحرومة فى العالم الثالث ، شملت ، ضمن اتجاه نظرية التحديث ، أو على الأقل قوالب أنماط التحديث التى نعمل بها الآن فى الغالب ، قدراً كبيراً من البتر للمسألة الأصلية . وفى شق كبير من نظرية التحديث المجتمعى ونظرية التحديث الفردى (Inkeles and Smith, 1974) التى تلتها ، كان التحديث يشير فى الأغلب إلى صفات يمكن قياسها قياسا موضوعيا ، مثل التعليم ، والعمل ، والأمية ، والدخل ، والثروة ، بينما كان هناك قليل من الاهتمام بجوانب التحديث الذاتية التأويلية . وبقدر ما كان يتم الاستشهاد بالثقافة ، فقد كان ذلك يحدث بصورة بارزة فيما يتعلق بالمغزى الوظيفى لـ «الأخلاق البروتستانتية» ، فيما يُفترض أنه حث منظم على العمل والمشاركة السياسية وغير ذلك .

وفى الوقت نفسه ، نشأ اهتمام صادر عن نظرية التحديث ، كان فى ظاهره قليل الحيلة فيما يتعلق بأى «نظام عالمى» . وأنا هنا أتحدث عن السجال حول التلاقى والاختلاف . وبعبارة بسيطة ، يقول المؤيدون لموقف التلاقى إن كل المجتمعات على وجه التقريب ، كانت تتحرك بسرعات متفاوتة فى اتجاه النقطة

= أساسا بالمصالح الاقتصادية . وقد استخدم تونيز معيارين أساسيين فى تعريفه للجماعة المحلية والمجتمع العام : الأول ، أن الأفراد فى الجماعة المحلية ينمجون فى الجماعة تماما كأشخاص ، بحيث يستطيعون إشباع رغباتهم فيها . بينما لا يندمج الأفراد بهذه الصورة الكلية فى المجتمع العام ، بل أنهم ينظرون إلى إشباع غايات نوعية خاصة . والثانى ، أن الجماعة المحلية تعتمد على الرباط الشعورى أو العاطفة المشتركة بين الأفراد ، بينما يستمد المجتمع العام وحدته من الاتفاق العقلى بين الصالح .

وقد مارس هذا التمييز تأثيرا مهما ، وأوحى بأبحاث عديدة ، وقدم إطارا تصوريا ومنهجيا فى آن معا لهذه الأبحاث ، وإن أدى هذا النموذج فى أحيان إلى ظهور مفاهيم غير مرغوب فيها .

ذاتها ، نتيجة الظهور الطاغى للإنسان الصناعى فى المقام الأول ,.Kerr et al) (1960 ، بينما أكد المناصرون لموقف الاختلاف فكرة تمايز طرق الوصول إلى الحداثة وتعدد أشكالها التى تفهم فهما ضيقا بعض الشىء ، وأنه بهذا المعنى لم يكن ثمة تلاق بل اختلاف . ولا حاجة إلى القول بأن هذا السجال جرى إحياؤه فى ضوء انهيار الشيوعية فى جزء كبير من العالم أوائل التسعينات ، وموجة الديمقراطية المجتمعية التى اكتسحت قارات العالم أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات ، رغم المقاومة التى حدثت فى الصين ، وأجزاء من أراضى الاتحاد السوفيتى القديم ، والشرق الأوسط وغيرها من المناطق . وأشارت جوانب سجال التلاقى والاختلاف ، فى حالات قليلة قوية ، إلى بلورة ما كان يشار إليه على الأقل فى إطار التلاقى على أنه نظام عالمى متجانس (Inkeles, 1981) . وفى مناقشة لباوم Baum عامى ١٩٧٤ و١٩٨٠ ، وتقييمه لسجال التلاقى والاختلاف ، أضاف مفهوما مهما لهذين المفهومين ، هو الثبات . وزعم باوم أن المجتمعات تتلاقى فى بعض الجوانب ، هى فى المقام الأول اقتصادية وتكنولوجية ، وتختلف فى غيرها ، وبخاصة فى جوانب العلاقات الاجتماعية ، بينما تظل متماثلة فى جوانب أخرى ، بما يشى أن باوم يقحم قضية التواصل المجتمعى بقوة فى هذا السجال . ومما يؤسف له أن قلة عالجت هذه المسألة المهمة ، التى تتمحور حول أمور تتصل بالعلاقات بين الهوية والسلطة ، برغم ما يقوله لتشنر Lechner عام ١٩٩٠ . ولم يضع باوم مقولته فى أى الحالات ضمن مفهوم «النظام الكونى» ، علما بأن المسائل الخاصة بمدى تشجيع العولمة للتجانس أو تأثيرها فيه ، مقابل التغاير ، والتعميم مقابل التخصيص ، تتسم بالأهمية والتعقد .

ويشار فى معرض السجال الخاص بالتحديث أواخر الخمسينيات والنصف الأول من الستينيات ، إلى مسألة ما بعد الحداثة (*) ، أو ما بعد التحديث التى

(*) تسعى ما بعد الحداثة إلى تحطيم الأنساق الفكرية الكبرى ، والماركسية تحديدا ، وإلى الإعراض باسم الخصوصية والنسبية والحق فى الاختلاف عن الأسس والنتائج القيمية والعرفية والجمالية لأفكار الحداثة والتنوير ، إلى اعتبار التاريخ مفتوحاً على احتمالات متعددة . =

أثيرت بإسهاب . وانصب هذا بدوره فى السجال المتنامى بشأن المجتمع ما بعد الصناعى ، الذى أصبح جزءا من السجال الدائر فى السنوات القليلة الماضية حول الحداثة وما بعد الحداثة . وينوّه هنا فقط إلى أن مسألة ما بعد الحداثة نشأت ضمن السجال الخاص بالتحديث بمعناه الضيق فى المقام الأول ، حيث يتعلق بالفكرة البسيطة التى تذهب بأن علينا أن نكون «شيئا» بعد الحداثة ، كما عرفت بالمفاهيم الضيقة التى أشير إليها آنفا . وفى كتابى مع نيتل (Nettl and Robertson, 1966, 1968) ، حاولنا ، ضمن أمور أخرى ، أن نتجاوز هذا المنظور التبسيطى ، بالتأكيد على أن التحديث ، أو التقدم بالصيغة التى أخذتها بعض الأنظمة الشيوعية من الغرب ، كان أكثر مرونة وموضوعية ، وكذلك ثقافة ، من المنهج الذاتى الذى يتبعه كثيرون من منظّرى الاتجاه السائد فى التحديث . ونشأ هذا فى شق كبير منه ، بسبب ما اعتبرناه طبيعة التحديث ، التى هى بالضرورة انعكاسية وقد حاولنا ، باستخدام أمثلة يابان ميجى (*) وروسيا بطرس

= ويمكن معاينة نشأة مفهوم «ما بعد الحداثة» كردة فعل لحالة التشوش التى أعقبت الحرب العالمية الأولى ، ثم كرديف فنى للفلسفة الوجودية بعد الحرب الثانية ، ليتطور مع دخول المجتمعات الغربية مرحلة تحول جديدة .

وخلال الستينيات ، بدأ المفهوم يأخذ مكانه فى التداول الأدبى والفنى ، احتجاجا على الجماليات الكلاسيكية ، وبالذات فيما يتصل بالفنون البصرية والموسيقى والسرديات وهندسة العمارة ، ليوجد بعدها لدى المشتغلين بعلم اللغة وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم السياسة والفلسفة .

ومنذ عام ١٩٧٠ ، ارتبط بتفكيكية الفيلسوف الفرنسى جاك ديريدا J. Derrida ، التى اهتمت بعدم استقرار كافة أشكال الخطاب ، ورفض تأويلاتها الناجزة ، وشحوب المسلمات الثقافية التقليدية الكبرى ، ليدل وبشكل متزايد ، ليس فقط على الأشكال الجديدة المبتدعة من التعبير الفنى والأدبى والمعمارى ، بل لما يقف وراءها من مفاهيم تشكل مكونات ما بعد الحداثة ، من قبيل : الحساسية ، التفكيك ، التناص ، التجاور المناهض للتناسق ، وتزامن الأنماط والقيم والأمزجة والحضارات .

(*) «ميجى تينو» (١٨٦٧ - ١٩١٢) ، هو الاسم الذى اتخذه الأمبراطور «موتسو هيتو» ، حينما اعتلى عرش اليابان عام ١٨٦٧ بعد وفاة والده . وكانت البلاد وقتئذ فى حالة غليان ، إثر التنازلات التى قدمها «الشوجن» (وهو الشخصية الفعلية التى كانت تحكم اليابان ، فى الوقت الذى كان فيه الأمبراطور يحكم حكما اسميا) السابق «أيوموتش» للأجانب فى عام ١٨٥٤ ، مثل فتح بعض الموانئ للتجارة الأجنبية . وقد حدث فى أول حكم ميجى انقلاب أطاح «بالشوجنية» كنظام للحكم ، =

الأكبر ، تبيان أن من انضموا متأخرين لمشروع التحديث ، وفهموه بصورة أوسع مما فى نظرية التحديث السائدة ، كان لديهم استعداد خاص للوقوع فى العديد من المعضلات التى تتعلق بأى من صور الحداثة ينبغى أن تقودهم ، ومن أين ينبغى عليهم اختيار أجزاء من تلك الصور ، فيما يتعلق بقضية الهوية القومية المهمة . وتحدثنا بالمثل عن الكثير من المجتمعات الأخرى التى تواجه هذه المآزق ، فى أجزاء أخرى من آسيا وأمريكا اللاتينية . وكانت مناقشتنا الممتدة لما أسميناه «موقف الميراث» فى المجتمعات التى استقلت حديثا فى العالم الثالث ، ترتبط ارتباطا وثيقا بهذا التأكيد العام على التحديث الانعكاسى (Nettl and Robert-son, 1968 : 63 - 128) . وقلنا إنه ليس من انضموا متأخرين هم وحدهم الذين شاركوا فى عملية المقارنة التفاعلية مع المجتمعات الأخرى ، بل فعلت الشىء نفسه كل المجتمعات المشاركة فى مشروعات التحديث ، وهو ما يجيز القول بأن التحديث صار مشكلة متنامية لكافة المجتمعات . وبينما كان تركيز كتابنا الواضح على المشكلة البارزة الخاصة بالعلاقات السياسية بين المجتمعات فى النظام الدولى ، فإن ذلك الكتاب استقى معلوماته إلى حد كبير من المنهج الدولى المقارن الذى أوحت به التفاعلية الرمزية (*) ، والبراجمانية بصورة أقل وضوحا .

= وأعاد للأمبراطور سلطاته بعد حرب أهلية قصيرة ، وذلك بالاعتماد على تأييد أغلبية «الدايميو» (اسم يطلق على كبار أشراف اليابان) ، ثم توجيه ضربة قاضية إلى الأقسام المحافظة منهم . وكان هذا الانتصار عاملا حاسما فى تقويض دعائم الإقطاع ، فأممت الأراضى التى كان يملكها كبار الأشراف ، وبدأت اليابان تدخل عصرا جديدا ، وسارت بخطى حثيثة نحو التصنيع واقتباس الحضارة الغربية .

(*) التفاعلية الرمزية هى اتجاه نظرى تأسس على تضافر جهود المشتغلين بالأنثروبولوجيا المعرفية وعلم الاجتماع وعلم النفس ، من أجل محاولة تقديم صور أدق للواقع الاجتماعى ، وفهم أعمق لثقافة المجتمع والسلوك الاجتماعى ، مما يمكن الحصول عليه باتباع الأسلوب التقليدى فى التحليل البنائى الوظيفى . وترتكز القضايا المحورية لهذه النظرية على أن عالم الإنسان الاجتماعى هو عالم تفاعل واتصال ، لأن العلاقات التى تربط الأفراد تبدو جامدة ، إذا اكتفينا بتحليلها من زاوية البناء الاجتماعى بما فيه من أنساق ونظم . ولأن الفرد يعيش فى عالم من الرموز والمعانى المحيطة به فى كل موقف يتعامل فيه مع الآخرين ، فإن هذه الرموز تمثل الركائز التى يعتمد عليها الاتصال =

كما أن طبيعة التحديث الانعكاسية صورت تصويراً جيدا من خلال الطريقة التى تحاول بها اليابان فى الوقت الراهن فرض معايير «أعلى» للمجتمع على الولايات المتحدة الأمريكية ، وهو ما يجب على الأخيرة أن تستجيب له بطريقة أو بأخرى .

وفى أوائل السبعينيات ، ظهرت نظرية التحديث قوية ومؤثرة ، وسرعان ما أصبحت تحديا شديد التأثير بالنسبة لتلك التى فهمت فهما ضيقا . وتعود بعض جذورها لأفكار ماركسية فى الأصل ، وبخاصة ما يتعلق باستحالة «الاشتراكية فى بلد واحد» . وجاءت نظرية الأنظمة العالمية ذات التفاصيل التاريخية ، (التى ورد ذكرها لأول مرة بالتفصيل لدى إيمانويل ڤالرشتاين (Wallerstein, 1974 b ، نتيجة لعدم رضاه عن نظرية التحديث التى فهمت فهما ضيقا ودرست المجتمعات دراسة **مقارنة** فحسب ، إذ جعلت المجتمعات الغربية هى المرجعية الأساسية ، مقابل النظر إليها باعتبارها أجزاء ذات **نمط منظم من العلاقات** فيما بين المجتمعات . ومسألة بلورة وتوسع ذلك النظام ، هى ما أولاه ڤالرشتاين والعديد من أتباعه اهتمامهم منذ أوائل السبعينيات ، حيث كان التأكيد الأساسى على العالم الآخذ فى الاتساع ، الذى فهم على أنه النظام الرأسمالى للتبادل . ورغم أهمية كتاب ڤالرشتاين عن النظام العالمى ، فاعتقادى أنه أحادى ، وبه تداخل ، بطرق مستمرة أحيانا ، مع الأشكال الأخرى الخاصة بنظرية النظام العالمى ، التى أكدت على العوامل والعمليات الاقتصادية فى خلق الظرف الكونى الحديث . ومن المهم الإشارة إلى أن بعض القضايا التى دفعت بڤالرشتاين إلى نقد نظرية التحديث كانت موازية لتلك التى

= والتفاعل الإنسانى ، وتلعب دورا مهما فى استدماج الفرد مع الآخرين فى المجتمع . وبهذا المقتضى ، يركز هذا الاتجاه على الذات ، من خلال دراسة الجوانب المعرفية والشعورية لسلوكها ، والتى تتخذ أشكالا ظاهرة عبر التفاعل والتواصل بين الأفراد ، بواسطة البحث عن المقولات التى ينظمون بها الظواهر على أساسها ، كما تبدو فى أحاديثهم ، وعن العلاقات الجزئية بينهم ، والمتغيرة بحسب تغير المواقف والأطر الإدراكية والشعورية التى تحكمها .

وتعد دراسات عالم الاجتماع الأمريكى جورج هربرت ميد G. H. Mead (١٨٦٣ - ١٩٣١) من الأعمال الرائدة فى هذا الاتجاه .

قدمتها مع نيتل فى النصف الثانى من الستينيات ، رغم الفروق الواضحة . فعلى الجانبين ، هناك عزم أكيد على إدخال دول العالم الثالث بقوة فى الصورة الكلية (Simpson, 1991) . وبدلا من النظر إلى تلك الدول على أنها مثيرة لإشكاليات وفدت حديثا إلى العالم أو النظام الدولى ، أو تتحرك داخله ببطء ، يتبنى كلا الموقفين وجهة النظر التى تقول إن هناك الكثير مما يجب الحديث عنه عن **تكوين** العالم برمته ، والطرق التى يتم بها إدخال المجتمعات المختلفة فى ذلك النظام ، وبذلك نجد أنه فى كلتا الحالين كان هناك التزام محدد برؤية العالم ، بشكل أو بآخر ، على أنه يعرض خواصا نظامية ، ولابد للفروق أن تتضح بنفس القدر . وقد مضيت فى تطوير فكرة الانعكاسية المجتمعية ، ولا أرى أن العالم تجهده خواصه العمومية ، بينما تستمر نظرية النظام العالمى فى الجرى وراء فكرة النظامية ، حيث تتطلع إلى **مستقبل** عالمى اشتراكى ، بهدف التيسير على الرجال والنساء كى يصنعوا التاريخ «طواعية» . ومع ذلك ، فهناك ميل إلى المشاركة فى وجهة النظر التى تقول بأن إشكالية الانتقال من الجماعة المحلية إلى المجتمع العام القديمة ، التى أصابت نظرية التحديث التقليدية ، وجزءا كبيرا من النظرية والبحث السوسيولوجيين قبل تلك الأخيرة وبعدها ، وتشكل حاليا جزءا كبيرا من «نظرية الحداثة» ، قد أسيئ فهمها .

ووجهة النظر القوية التى قدمها ڤالرشتاين تقول بأن مشكلة الجماعة المحلية نتجت إلى حد كبير عن مجتمع عام رأسمالى عالمى متنامى ، وأن الانشغال بمشكلة الانتقال من الجماعة المحلية إلى المجتمع العام ، وهى بالأساس مشكلة داخلية مجتمعية ، جعل العلوم الاجتماعية تبدأ بداية غير موفقة بالمرة (Waller-stein, 1991) . ولعلنى أشعر بشىء من التعاطف مع وجهة النظر هذه ، وإن اختلفت الأسس وتباينت الدرجة . وقد تتضح القاعدة العامة لموافقتى ، عبر توجه ڤالرشتاين نحو ما أسماه «واقع الفضاء الزمنى» (148 - 135 ,1991) . وبينما أوافق ڤالرشتاين على أن مسألة فئات الزمن والفضاء ، التى نوقشت وتم التفاوض بشأنها ، ارتبطت ارتباطا وثيقا عبر قرون عديدة بـ «الخَلْق» اللامتساوق للعالم (بالمعنى العلمانى) ، يميل جيدنز Giddens إلى الاعتقاد بأن التباعد الزمنى

من صنع عملية بناء ، تتسم رويدا بأنها غير ملزمة ولا تاريخية (Ury, 1991) . (لقد حاول جيدنز فى معظم كتاباته الأخيرة أن يربط فكرة فصل العمل عن السياقات «المحلية» ، باعتبارها جانبا من جوانب الدخول فى «الحداثة» ، ومن ثم الحداثة «العليا» ، بتأويل الحداثة وتحليلها . وسوف يناقش هذا الأمر فى الفصل التاسع) . ومع ذلك ، فإن منهجى يختلف اختلافا شديدا عن منهج ڤالرشتاين . فبالنسبة لى ، لا افترض أن بإمكان المرء ، أو لنقل أنه ينبغى عليه ، أن يتغاضى عن أهمية إشكالية الانتقال من الجماعة المحلية إلى المجتمع العام ، باتباع التفكير التحليلى الصرف . إن هــذه الإشكالية ، والتعبير المعاصر عنها باستعمال أفكار مثل مشروع الحداثة ، ليست مجرد مسألة تحليلية . فهى فى مختلف الأحوال قد أمدتنا بطريقة أو بأخرى بمعلومات عن واقع العالم الذى ندرسه ، والنظريات التى تكوّنها عنه . وأرى أن شيئا ما مثل الأرضية المشتركة ينبغى إقامته بين هؤلاء الذين يؤكدون على عمومية العالم ، وهؤلاء الذين يميلون إلى الاعتقاد بأن الاتجاهات الحالية نحو وحدوية العالم ، كما صدرت عن نسق معين من المجتمعات ، كأحد ثمار التحول من «التقليدى» إلى «الحديث» والتنظير الخاص به .

ويتعلق الأمر بالقضية الأولى ، أى عمومية العالم ، فى استمرار السجال حول العولمة . فبينما نجد أن السجال الخاص بالكونية والحداثة بمعناها الواسع ، وكذلك معناها الخاص بما بعد الحداثة ، له أهميته المؤكدة ، فإن المحاولة الصريحة لـ «رسم خريطة» العالم بأكمله ، تظل هى الأقدم . ولابد للمرء أن يضع تمييزا تقريبيا ، على ألا يكون بكل تأكيد صعبا أو سريعا ، بين هاتين المحاولتين اللتين أبرزهما جيدنز بوضوح (١٩٩٠) – والطريقة التى جرى بها تنظير العولمة فى إطار السجال الأخير والسائد نسبيا فى النظرية الاجتماعية العامة . ولابد من إضافة أحد العناصر المعقدة الأخرى : فڤالرشتاين وآخرون غيره من منظرى الأنظمة ليسوا بأى حال على رأى واحد فى تحليلهم للتكوين الكونى (Chase - Dune, 1989) . ونجد أنه فى السياق الحالى على الأقل ، يتعلق معظم النمط العام لتباين داخل مجموعة الأنظمة الدولية الشاملة بقضية معظم النمط العام

للتباين داخل مجموعة الأنظمة الدولية الشاملة ، بقضية الشروط التى تكوّن بها النظام العالمى المعاصر فى الواقع . وهذه إلى حد ما مسألة امتداد تاريخى وكذلك عمق تاريخى . فالحقيقة أن إحدى نقاط الاختلاف والتنافس لا تتبدى فقط فى نظرية الأنظمة العالمية لدى ڤالرشتاين ، بل كذلك فى المدارس المنافسة الخاصة بالتأويلات الاقتصادية لأصول النظام العالمى ، وربما بصورة أكثر أهمية ، تتعلق بعصر النظام العالمى ، أو الأنظمة العالمية . واستخدام صيغة الجمع أمر ضرورى ، لأن مفهوم «العالم» لا ينطبق بالضرورة فى نظرية النظام العالمى على العالم **أجمع** . ولا حاجة إلى القول بأن هذا العالم هو موضع تركيزنا فى هذا الكتاب . وعلى هذا النحو ، انشغل ڤالرشتاين انشغالا خالصا تقريبا بإنشاء العالم الحديث منذ القرن الخامس عشر ، فيما يتعلق بالنظام العالمى الحالى . ومع ذلك ، فهناك نزاع حول مدى زيف إنشاء هذا النظام العالمى **الرأسمالى** ، وإلى أى حدّ تقدمته تطورات سابقة ، أو حول أى منهما ، وكذلك حول تطبيقات ما ذكره ڤالرشتاين عن الظروف «ما قبل الحديثة» ، أى ما قبل القرن السادس عشر . ونجد فى نظرية الأنظمة العالمية أن ما نفهمه عادة على أنه فكرة الحداثة ، تحييه وتميته إدعاءات تكوين **النظام** الذى يزداد عالمية . فالرأسمالية لدى ڤالرشتاين تصبح أقوى بتطور النظام ، ويتزايد الدور الذى تقوم به المجتمعات فى النظام العالمى ، نتيجة لمواقعها فى تقسيم العمل الخاص بهذا النظام . وتنساب العلاقات السياسية والعسكرية ، بالطريقة التى تحددها هذه العلاقات الاقتصادية الجوهرية ، بينما نجد أن الثقافة ، بما فى ذلك الدين ، ظاهرة ثانوية إلى حد كبير . إلا أن الثقافة ليست غير ذات أهمية فى كتاب ڤالرشتاين ، ذلك أنها تقوم بدعم *النظام الذى يزداد* عالمية وتحافظ عليه ، بطرق غامضة فى كثير من الأحيان .

وكما ذكرت قبلا ، فإننى أرى أن هذا النظام أحادى . وهذا الاعتراض أبداه غيرى من منتقدى نظرية الأنظمة العالمية . إلا أن هؤلاء المنتقدين لم يقدموا فى الغالب مفهوما بديلا لما يسميه ڤالرشتاين بالنظام العالمي المعاصر ، وهى تسمية أراها مضللة . فالطريقة التى أتحدث بها عن العولمة ، من ناحية أخرى ، تتمحور

حول مثل هذا المفهوم ، الذى يشمل التعامل مع فكرة الكونية تعاملا جادا . وبينما قد يكون من المريح التحدث عن نظام عالمى أو كونى ، فإن جزءا كبيرا من تفكيرى يتركز حول محاولة رسم الخطوط العامة الرئيسية للعالم ككل . وبذلك يكون مفهوم العولمة كما يستخدم فى هذا الكتاب محددا ، إلا أنه أكثر اتساعا وانفتاحا ومرونة من مفهوم ڤالرشتاين الخاص بالنظام العالمى . ومع أن تحليل العولمة وتحليل الأنظمة العالمية تجمعهما بضعة أشياء مشتركة تتسم بالأهمية ، فإنهما يعتبران منظورين متنافسين .

ثانيا - علم الاجتماع ومشكلة العولمة :

جعل المنظرون الاجتماعيون وعلماء الاجتماع فى القرن التاسع عشر ، من أمثال أوجست كونت A. Conte وسان سيمون Saint - Simon (*) وكارل ماركس K. Marx ما يسميه كثيرون الآن بالعولمة ، محور عملهم التحليلى ، وكذلك السياسى . ففى الحقبة المتأخرة مما يسمى بعلم الاجتماع الكلاسيكى ، أصبح الموقف شديد التعقيد على الجبهة السوسيولوجية . ويعود ذلك فى المقام الأول إلى تشعب جهاز الدولة القومية وتوسيعه وتقوية النزعة القومية . وبذلك

(*) فيلسوف اجتماعى فرنسى (١٧٦٠ - ١٨٢٥) . ولد فى باريس لأب كان يحمل لقب كونت ، وقام على تربيته جان دالامبير J. D'Alembert ، وتابع دروسا فى مدرسة الهندسة العسكرية . خلال الثورة الفرنسية ، كان وثيق الصلة باليعاقبة ، وتنازل عن لقبه ليسمى «المواطن الصالح» ، وشغل منصب سكرتير مجلس الطبقات ، واعتقل وكاد يعدم أيام روبسبير ، وشارك فى حرب الاستقلال الأمريكية .

قبل انعقاد مؤتمر ڤيينا عام ١٨١٥ ، لتسوية مشكلات أوروبا بعد حروب بونابرت ، أعد مشروعا يرمى إلى إعادة تنظيم المجتمع الأوروبى وإقرار السلام فيه . أصدر عددا من الدوريات ، من أبرزها صحيفتى «الصناعة» و «السياسة» . ورأى أن تطور المجتمع يمر على التوالى حسب فترات عضوية يسودها الإنشاء ، وأخرى حرجة يسودها النقد والتوثب نحو الجديد ، وأن الثورة الفرنسية التى قامت عام ١٧٨١ تسجل نهاية آخر حقبة من حقب النقد والهدم ، ومن ثم فإن المهمة الماثلة أمام العالم عامة ، وفرنسا بخاصة ، هى بناء نظام جديد ، حدّد معالمه فى التصنيع والعلم ، وتسريح الجيوش ، وإلغاء الملكية الوراثية ، وتحرير النساء ، والجمهورية ، والحكومة العالمية ، وإلغاء صراع الطبقات ، وتكريس الفلسفة الوضعية .

واجهت علماء الاجتماع الكلاسيكيين مشكلة ذات وجهين ، تخص تزامن «النزوع القومى» و «العولمة» . ويمكن القول بأن علم الاجتماع الحديث ولد من هذا المأزق ، وربما اعتبرناه إلى حد ما من ضحايا المأزق .

دعونا إذن نستعرض على عجل تاريخ علم الاجتماع فى ضوء ذلك . ونحن بذلك سوف نجد ، فى معظم مراحل هذا العلم المهمة ، أنه كانت هناك حالات من الانفتاح على تنظير العولمة ، وحالات من الانغلاق كانت بمثابة عوائق فى سبيل مثل هذا التنظير .

ورغم أن هناك الكثير فى كتابات دوركايم وڤيبر وزيمل ومعاصريهم ما يوحى باهتمام محدد بالعولمة وتوابعها ، فإنهم غالبا ما كانوا يركزون على مشاكل «المجتمعية» (وإن كان زيمل حالة فريدة) ، على الأقل فى حدود اهتمام الزمن المعاصر لكل منهم . ومن هذه الزاوية ، حظى ما نسميه الآن حداثة ، بقدر أكبر من الصراحة ، وبالكثير من الاهتمام ، حيث يتضح هذا بجلاء فى كتابات ڤيبر . وكان العمل داخل حدود علم الاجتماع التقليدى يتضمن ، بطريقة مضللة ، التركيز على شئون المجتمعات الحديثة الداخلية فى المقام الأول ، وهو المنظور الذى كان يدعمه إلى حد كبير ظهورعلم العلاقات الدولية («العلم الممل» الجديد) فى فترة علم الاجتماع الكلاسيكى الرفيع . وبذلك تعامل علم الاجتماع ، وكذلك الأنثروبولوجيا ، مع المجتمعات تعاملا **مقارنا** فى كثير من الأحيان ، بينما تعاملت العلاقات الدولية (وأجزاء من العلوم السياسية) معها تعاملا **تفاعليا** ، إلى جانب العلاقات بين الأمم . وسوف نتناول بعض جوانب هذا التقسيم ونتائجه فى الفصول التالية .

وقد أصاب الارتباك موضوع الفصل بين ما هو داخلى وما هو خارجى ، ببطء فى البداية ، ثم بسرعة فى السنوات الأخيرة . ومن هذا الارتباك ، انبثق الاهتمام الحالى والمتنامى بالعولمة ، وهو الذى قامت فيه حقول أكاديمية جديدة مثل الاتصال والدراسات الثقافية بأدوار مهمة . والاهتمام بظاهرة العولمة له أوجه متعددة : فهناك أعداد متزايدة من الحركات والمنظمات وجماعات المصالح لها

وجهات نظرها الخاصة بالعولمة ، إلى جانب اهتمامها بها . بينما نجد أن «المحللين» ، ممن لا يمكن فصلهم ببساطة عن «المشاركين» ، لهم اهتماماتهم المختلفة بتلك القضية . كذلك أضحت «العولمة» مكونًا مهمًا من مكونات الإعلان . كما أنها أصبحت فى الوقت نفسه أمرا يحظى باهتمام كبير عند وضع المناهج الدراسية فى الكثير من الأنظمة التعليمية ، إلى جانب اهتمام منافس بالتعليم متعدد الثقافات - أو بالأحرى «ما بعد الحداثى» .

ويذكر ألبروف (Albrow, 1990, 6 - 8) أنه بالإمكان تحديد خمس مراحل فى تاريخ علم الاجتماع ، على أن ندرس آخرها من داخل الاهتمام الحالى بالعولمة : النزعة العالمية ، وعلوم الاجتماع القومية ، والنزعة الدولية ، ثم التوطين ، فالعولمة . ورغم ما لدى تحفظات على هذا النسق ، فهو فى مجمله طريقة مفيدة لدراسة تاريخ علم الاجتماع فيما يتعلق بفكرة العولمة .

وفى إشارة إلى ما يسميها المرحلة العالمية (1990, 6) ، ينوّه ألبروف بأمل علم الاجتماع المبكر : «فى تقديم علم عن البشرية ، ومن أجلها ، يقوم على مبادئ لا ترتبط بالزمن ، وقوانين جرى التحقق من صحتها» . وهذه المرحلة يراها تمد بجذورها إلى عصر التنوير ، الذى أكد على أفكار الإنسانية والأخوة والكلية بالطبع . وقد بلغت أقوى أصدائها فى فلسفة وعلم اجتماع سان سيمون وكونت من ناحية ، وماركس من ناحية أخرى . ويذكر ألبروف أنها علم اجتماع تأثر تأثرا كبيرا بالعلوم الطبيعية ، وإن كان ينبغى إضافة أنه بخلاف العلوم الطبيعية ، كان فى عقل اثنين من ممارسيه المشهورين ، سان سيمون وكونت ، مكون عملى قوى ، سعيا فيه ، وإن اختلفت طرقهما ، لتوسيع الشروط الامبيريقية ذاتها التى يمكن تطبيق أنساقهما المعرفية عليها . وبذلك لم تكن مرحلة الفكر العلمى الوضعى المزعومة ، مضمونة ضمانا تاما حتى فى المجتمعات الغربية «العقلانية» ، ناهيك عن سائر بلاد العالم ، دون بذل عمل إضافى . ومن المفارقات أن البعض ظن ضرورة وجود نوع جديد من الدين ، ليس فقط من أجل توفير إحساس بالنظام والالتزام بـ «حياة حقيقية» ، بل كذلك للمحافظة على الالتزام العلمى ، بتحليل

كلى ومؤسسى للبشرية ، وتوسيع مداه . ووضع سان سيمون برنامجا لإعادة تنظيم المجتمع الأوروبى : «الذى كان فى الحقيقة رائدا ، ويتناسب مع عصره ، ويخص الحكم العالمى فى المستقبل» (Merie, 1987 : 7) . وعرضت أفكاره عرضا مفصلا تحت عنوان «الكون» Globe ، يمكن تحديد مداه من خلال ما قاله أحد تلامذته ، الذى كتب قائلا : «إن حقبة السياسة العالمية بدأت بحقبة الاتصال بين الأمريكيين والآسيويين ، وبين المسيحيين والمسلمين» (Merie, 1987, 7) . وكتب تلميذ آخر قائلا : «إن هناك فى واقع الأمر فرعا واحدا عظيما من فروع المعرفة ، هو فرع الإنسانية الذى يشمل كل شىء ويلخص كل شىء» (Merie, 1987 : 7) . بل إن أتباع سان سيمون كانوا ضالعين فى واقع الأمر فى مشروعات كبرى من أجل التنظيم «العالمى» ، بما فى ذلك شق قناة السويس واستعمار الجزائر .

وكما أورد تيرنر (Turner, 1990 : 344 - 348) ، فقد رأى سان سيمون أن هناك علاقة بين أى شكل جديد من أشكال العلم الاجتماعى ، أو بالأحرى إقامة دراسة المجتمع على أساس علمى من ناحية ، والوصول إلى «الكونية» من ناحية أخرى . إذ كان سان سيمون يعتقد فى الأساس أنه من المستحيل أن يكون هناك علم للمجتمع دون توحيد البشرية ، والعكس صحيح . وهذا الاتجاه العام فى فكر سان سيمون كان بمثابة جوهر دفاع كونت المتزامن عن علم المجتمع **الوضعى** ، الذى أطلق عليه «علم الاجتماع» و «دين البشرية» . ويتسم برنامجا سان سيمون وكونت ، من وجهة نظرنا ، بكونهما خليطا من النزعة العلمية المفرطة (*)

(*) هى نزعة ترى بأن العلم قادر على معرفة كل الظواهر ، وعلى وضع حل لكافة المشكلات الواقعية ، وتهدف إلى جعل العلم بمفهومه الأبيريقى هو الشكل الوحيد والمطلق للمعرفة .

ولدى هابرماس ، تعنى هذه النزعة الاستخدام المزدوج للعلم كوسيلة ، عبر التطور التكنولوجى لوسائل الاتصال فى الوصول إلى الجمهور ، بمضاعفة الحافز الذهنى نحو الإيمان بالعلم كنزعة نهائية ، وبوساطة وسائل علمية ، لتأمين هدف نهائى هو إبقاء الهيمنة الرسمية والفكر الرسمى للدولة وللمؤسسات ، باعتباره نتاجا علميا يواكب نتائج الحضارة العلمية المزدهرة صناعيا .

واليوتوبية ، وإن كان ينبغى أن نعتبر سان سيمون يوتوبيا بنفس القدر الذى يراه عليه دوركايم (220 : 1962) ، وعلينا أن نطبق المفهوم نفسه على نزعته الصناعية . ذلك أن سان سيمون كان يعتقد أن الصناعية هى التى تروج للمواطنة العالمية والكونية . أما منهج ماركس ، فكان مختلفا بالطبع ، رغم تأثره بسان سيمون . وكان ماركس يوافق عموما على أن الجمع بين العمل والصناعة على نطاق كونى ، سوف ينتج عنه سلام . غير أن تصوره لسبيل تحقيق ذلك كان أكثر تعقيدا من تصور سان سيمون . فالرأسمالية باعتبارها نمطاً محدداً للإنتاج ، سوف تسمح بوجود أرضية للكونية على نطاق العالم . وفى النهاية ، سوف تتكون البروليتاريا ، باعتبارها طبقة وقع عليها الاستغلال ، وإن كان من المحتمل أن تصبح طبقة عالمية فى إطار الرأسمالية التى تزداد اتساعا ، وتقيم أهمية بروليتارية .

ونجد أن ألبروف فى حديثه عن «مرحلة» علوم الاجتماع القومية (6 : 1990) ، يهتم بـ «تأسيس علم الاجتماع على قاعدة مهنية فى أكاديميات العالم الغربى ، وخاصة ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة ، وإن ظهر كذلك فى إيطاليا وبريطانيا وأسبانيا والدول غير الغربية كاليابان» . وبينما يرى أنه لم يتم التخلى عن «الطموحات العالمية» ، فهو يؤكد أن «المنتجات الفكرية ... اكتسبت صفات الثقافة القومية شديدة الوضوح» وأصبحت الصلات المهنية حبيسة إلى حد كبير داخل الحدود القومية . وبذلك نجد أن التحام علوم الاجتماع القومية مع «بقايا العالمية» نجم عنه : «البحث عن هيمنة ثقافية مانعة ، ليست ببعيدة عن الطموحات الإقليمية الإمبريالية الخاصة بالدول القومية المرتبطة بالثقافة الأم» . وهناك الكثير مما يمكن الموافقة عليه فى هذا الوصف ، غير أنى أعتقد أن ألبروف يبالغ فى التمييز بين المرحلتين الأولى والثانية . فلا شك أن المرحلة الأولى العالمية اهتمت مباشرة بالإنسانية ككل ، وكأنها لم تفرّق بين مصادر الرسالة العالمية . غير أن سان سيمون وكونت لم يقدما وجهة نظر فرنسية على قدر من التميز بشأن هذا الكل . وفى المرحلة الثانية الخاصة بعلوم الاجتماع القومية ، فإننا نرى فى عمل دوركايم استمرارا لاتجاه القرن التاسع عشر – الذى نجده

على سبيل المثال فى كتابات جون ستيوارت ميل I. S. Mill (*) وكارل ماركس ، فى الميل إلى صوغ نظرية «عالمية» ، عن طريق نسج الأفكار الرئيسية المأخوذة مما كان مفهوما أنها تقاليد غربية «سامية» . وهكذا سعى دوركايم فى نظريته حول المعرفة الاجتماعية إلى اصطناع مثالية ألمانية وامبيريقية (**) بريطانية . ولكن الواقع أن نتيجة الاصطناع كان مركبا **فرنسيا عقلانيا** ، وإن جاز القول أنه رغم عمله داخل إطار قومى من المرجعية ، فقد كان مهتما بفكرة العالمية ، وهو ما سأعود إليها لاحقا .

(*) فيلسوف وعالم اقتصاد انجليزى (١٨٠٦ - ١٨٧٣) . يعتبر الترجمان الرئيسى فى القرن التاسع عشر لما يسمى بالمنطق الاستقرائى . ومناهجه الأربعة المشهورة فى البحث التجريبى لا تعدو أن تكون فى الواقع صيغة محوّرة لجداول فرنسيس بيكون فى الحضوروالغياب والدرجات .

يعزى إليه تجديد وتعديل المذهب النفعى لدى بنتام ، ليكيفها مع القانون والسياسة . وقد اهتم ، علاوة على ذلك ، بتطبيق مبادئ فلسفته فى أعمال شتى أخرى تشهد على سعة تفكيره ، وليبراليته ، ولكن أيضا على منهجيته المسرفة .

فى كتابيه «محاولات حول بعض مسائل الاقتصاد السياسى غير المحلولة بعد عام ١٨٤٤ ، و «مبادئ الاقتصاد السياسى» عام ١٨٤٨ ، عرض لأسس الاقتصاد السياسى ، منظورا إليه من خلال تطبيقاته العالمية على قضايا العصر السياسية والاجتماعية الكبرى . كذلك يعد كتابه «عبودية النساء» عام ١٨٦٩ بمثابة إعلان عقلانى وبليغ عن الوضع الفعلى للمرأة فى التاريخ ، وهجوم على استعبادها القانونى .

(**) الامبيريقية هى اتجاه فى نظرية المعرفة ، يرد المعرفة إلى الاحتكام للواقع ، بواسطة ملاحظته واختباره .

وتفترض الامبيريقية أنه باستطاعة الإنسان أن يعرف الأشياء الناتجة مباشرة عن إدراكه الحسّى وخبرته فقط ، ويسود هذا الاتجاه فى ظل قناعات شخصية للباحث ، يمكن أن تعبر عن نفسها باستقلال عن التصورات السائدة .

وفى علم الاجتماع ، يستعمل هذا المفهوم غالبا على سبيل النقض أو القصور ، ليعنى غياب الإطار النظرى للبحث ، والتركيز الضيق النفلق على مشكلة بعينها ، والاعتماد الغالب على تقنية الاستمارة ، وحساب النسب والمتوسطات ، بما يبدو وكأن حضور الرقم كاف فى حد ذاته لإثبات العلمية .

وقد اهتم مفكرو مدرسة فرانكفورت بنقض هذا الاتجاه ، لما رأوا فيه من مبالغة فى الاحتكام للواقع ، وتقليله من أهمية التجريدات والنظريات العلمية فى المعرفة ، وإنكار الدور الإيجابى والاستقلال النسبى للفكر ، خاصة مع عدم وضوح المعطيات المتوفرة ، أو عدم التأكد من قياسها .

أما المرحلة الثالثة ، التى يسميها ألبروف الدولية ، فقد بدأت كما يقول بعد الحرب العالمية الثانية ، مع انهار علوم الاجتماع القومية ، والكارثة العامة الخاصة التى نجمت عن الحربين العالميتين . والدولية فى العلوم كانت «أمراً مسلما به» ، وإن بدت مقسمة تقسيما أساسيا ، يكاد يكون مقابلا لتقسيمات الحرب الباردة ، بين «فرضية تحديث شاملة ، خاصة بصيغة بارسونز الأمريكية» و «الأممية» التى اقترحتها البروليتارية (*) الماركسية . ولا يقدم ألبروف أية مرحلة ، ولو انتقالية ، بين مرحلة علوم الاجتماع القومية ، التى يبالغ فى انهيارها ، ومرحلة الدولية التي يمكن أن تجعل مرحلة علوم الاجتماع القومية تمتد من أواخر القرن التاسع عشر حتى فترة ما بعد عام ١٩٤٥ ، وهذا كلام غير مقنع . ذلك أنه فى العشرينات ، بل وفى الثلاثينات ، أصبحت مشكلة النزعة النسبية حاضرة حضورا تاما لأول مرة فى علم الاجتماع والأنثروبولوجيا . ففى علم الاجتماع ، نجد لأول مرة محاولات ماكس شيلر M. Scheler وكارل مانهايم K. Mannheim للتعامل تعاملا مباشرا مع قضايا النزعة النسبية ، أو نسبية الآراء ، لا نسبية المنظورات . كذلك فالمؤكد أن زيمل جعل من النسبية مكونا أساسيا فى تأويله للحداثة ، ولكنه لم يواجه مشكلة النزعة النسبية أو النسبية **الكونية** كما فعل شيلر (Stark, 1958) . وبينما كان علم اجتماع المعرفة البراجماتى الخاص بمانهايم موجها فى ظاهره إلى النزعة النسبية ، والنسبية بين المجتمعية ، فقد يكون هناك

(*) مثلت الأممية البروليتارية ، أو الأممية الاشتراكية ، واحدة من مبادئ أيديولوجيا الأحزاب الماركسية وسياستها . وهى تنعكس فى تضامن الطبقة العاملة فى كافة الأمم ، عن طريق وحدة أفعالهم والتنسيق بينهم ، ومساعدة بعضهم البعض ، ودعم أحدهم للآخر . وتنطلق من ظروف الصراع الطبقى ، حيث يترتب على الطبقة العاملة للأمة المعنية أن تناضل لا ضد بورجوازية بلدها فحسب ، بل وضد بورجوازية البلدان الأخرى ، دون الإخلال باستقلالية فصائل الطبقة العاملة الوطنية ، وبحقها فى الحل المستقل لشئونها الخاصة .

وكان ماركس وانجلز أول من صاغا مبادئ هذه الأممية ، فى «البيان الشيوعى» عام ١٨٤٨ ، حيث اعتبراها ليست مجرد عنصر رئيسى فى استراتيجية الحركة الاشتراكية فحسب ، بل هى أيضا التعبير عن نزعتها الإنسانية الثورية .

بعض الشك فى أن اهتمامه العام بالتغلب على تلك المشاكل أو حلّها ، كان واحداً من تجليات اهتمام أكثر اتساعا وانتشارا بفكرة التناسب . وكانت تلك كذلك فترة ظهور الآراء الأنثروبولوجية النسبية ، مقابل اتجاهات النشوئية ، أو التاريخانية ، أو الإنتشارية (*) الخاصة بالأنثروبولوجيا السابقة على ذلك . وإجمالا لا ينبغى أن تقودنا العالمية الظاهرية إلى القول بأن ذلك الاهتمام **بالمشاكل** الناشئة عن العولمة لم تكن موجودة . وبذلك يمكن اعتبار الاهتمام المتزايد بالنزعة النسبية ، تعبيرا عن مشاكل أثارها الانضغاط الكونى ، وكذلك تبلور أيديولوجيات النظام العالمى المميزة من مثل الفاشية الألمانية ، والفاشية اليابانية الجديدة ، والشيوعية ، و «تقرير المصير» الخاص بوودرو ويلسون W. Wilson . وقد نشأت تلك الأيديولوجيات فى ظل التسارع الكبير الخاص بعملية العولمة ، التى كانت قد بدأت أواخر القرن التاسع عشر ، وهو ما سوف أتناوله فى صفحات تالية .

(*) تنهض الانتشارية على أن التنمية يمكن تحقيقها من خلال انتقال العناصر المادية والثقافية السائدة فى الدول المتقدمة إلى الدول النامية . وهذا يعنى بطبيعة الحال أن على الدول الأخيرة أن تشهد عملية تثاقف إذا ما أرادت تحقيق التنمية . كذلك يفترض هذا الاتجاه أن العناصر الثقافية تنتقل أولا من عواصم الدول المتقدمة إلى عواصم الدول النامية ، ثم تنتشر بعد ذلك فى عواصمها الإقليمية ، إلى أن تسود فى النهاية كل مناطق هذه الدول . والجديد الذى يميز هذا الاتجاه هو اهتمامه بالعلاقات الاقتصادية والسياسية بين البلدان الغربية وبقية أجزاء العالم . كذلك ظهرت أفكار وتصورات مختلفة تؤكد أهمية هذه العلاقات ، منها ما يذهب إليه البعض من أن التأثير الذى تمارسه الدول الغربية على غيرها سوف يؤدى بالأخيرة إلى أن تصبح ، بشكل أو بآخر . مماثلة للأولى . ولا يستند ذلك فقط إلى مجرد الافتراض بأن الدول النامية قد تتجه إلى النموذج الغربى من التنمية ، بل يستند أيضا إلى القول بأن الدول النامية لا يمكن إلا بأن تحتذى نموذج المجتمع الغربى ، بما يشى بأن العلاقة بينهما سببية وذات اتجاه واحد .

ويستند أصحاب هذا الاتجاه إلى بعض أفكار وتصورات ماركس حول التوسع الذى تحققه الرأسمالية فى مختلف أنحاء العالم . أما فى صورته غير الماركسية ، فهو لا يميل إلى تأكيد أو إبراز الجوانب الاستعمارية للتوسع الرأسمالى الأوروبى ، بل إلى تأكيد تأثير التكنولوجيا والسلع والأفكار والقيم الغربية فى الدول النامية .

ويبيّن ألبروف نقطة مهمة بشأن عالمية الفترة التالية لعام ١٩٤٥ ذات الشقين . ولعلى أضيف نقطتين مترابطتين : الأولى ، هى أنه من المفارقة أن يقدم ألبروف لبارسونز على أنه يمثل موقفا متطرفا ، فيما يتعلق بـ «الاختراق العالمى المتزايد للعقلانية الغربية» التى يعبر عنها بصفتها فرضية تحديث شاملة . وواقع الأمر أن بارسونز أمضى حياته العملية بكاملها كدحا فى مقاومة علوم الاجتماع التى تقوم على العقلانية النرائعية ، وكانت فى كل الأحوال تصورا جرمانيا لا لبس فيه للمشكلة . أما الثانية ، فهى بما أنه من المحتمل أن تكون «نظرية التحديث» قد أغرته ، ورغم أنه كثيرا ما يصنّف على أنه مؤيدا لها ، فقد كان يصر دوما على أن الحرب الباردة سوف تنتهى بنشر الديمقراطية فى الأقطار الشيوعية ، وتعميم العالمية الخاصة بها (Parsons, 1964) . كما أنه أكد على أنه من خلال **تلاق** لجماعية الشيوعية وفردوية الرأسمالية ، يمكننا تجاوز الحرب الباردة . وكون هذا التلاقى غير متساوق (مصلحة الغرب) لا يرتبط ارتباطا وثيقا بالسياق الراهن ، كما أنه ليست هناك نقاط ضعف ما فى تصوراته . أما ما يرتبط بذلك ، فهو أن ألبروف يندرج بين من يقع عليهم اللوم فيما يتعلق بالترويج لوجهة نظرا أحادية فى مجال «العالمية» . إلا أن الفكرة العامة التى تذهب إلى أن نظرية التحديث فى الخمسينيات والستينيات كانت تمثل الشكل السائد لـ «العالمية» الغربية ، تتسم بالدقة .

وسوف أقدم إضافتين فقط : الأولى ، هى أن لنظرية التحديث جذورا أعمق مما يدعيه ألبروف . وبعيدا تماما عن كونها جزءا لا يتجزأ من مشاكل الجماعة المحلية والمجتمع العام ، فقد كان لها أساس أكثر التصاقا بعلم الاجتماع التطبيقى ، الذى لقى تشجيعا فى الولايات المتحدة أثناء الحرب العالمية الثانية . والواقع أن علم الاجتماع هناك شب عن الطوق من خلال احتراف المشتغلين به وتوجهاتهم الوطنية أوائل الأربعينات ، وكان لبارسونز دور مهم فى هذا الخصوص . وعلى وجه التحديد ، تكمن الأصول المباشرة لنظرية التحديث أبان الخمسينيات والستينيات فى محاولة الحلفاء ، وبالذات الأمريكيين ، فرض الديمقراطية على ألمانيا (الغربية) واليابان . وكان مناخ الأربعينيات الخاص بالحرب العالمية الثانية ، هو الذى نجد فيه ، وبطريقة مثيرة ، سياقا ترعرعت فيه

فكرة «التحديث» . أما الإضافة الثانية ، فهى أن فكرة العالم الثالث تعود بعض أصولها شديدة الإشكالية إلى نموذج الرئيس الأمريكى وودرو ويلسون الخاص بـ «عالم قرر مصيره» الذى عرضه فى باريس نهاية الحرب العالمية الأولى . وفى الوقت نفسه ، تمثل مبادئ ويلسون واحدة من أسس الانشقاقات فى السياسة العالمية الخاصة بالقرن العشرين . ومن وجهة نظر أخرى ، سعى ويلسون إلى تخويل كلى للخصوصية .

وطبقا لما يقوله ألبروف (7: 1990) ، كانت المرحلة الرابعة وهى مرحلة «التوطين» indegenization ، تتمحور حول بلورة العالم الثالث . وهو يدعو إلى ضرورة التمييز بين هذه المرحلة ومرحلة علوم الاجتماع القومية . غير أنه لا يقدم تفسيرا مقنعا بالفرق بينهما . وفى محاولة منى لإدخال بعض التحسينات على تصويره لتلك المرحلة ، أقول إنها كانت ، ومازالت إلى حد كبير ، مرحلة حاول فيها ممارسو علوم الاجتماع القومية فى الغالب **إدخال** هذه العلوم الخاصة بهم فى علم اجتماع عالمى . ومن الواضح أن مثل هذه المحاولة تتطلب تواصلا مع لغة عالمية ما (*) (Archer : 1990) . ولا معنى لإنتاج وجهة نظر تتسم بالخصوصية ، ما لم تكن هناك رغبة فى **الانسحاب** من العالم . وحتى فى هذه الحال ، قد تكون الطريقة التى يتم بها الانسحاب مقيدة بالخطاب المعاصر . ومع ذلك ، فإن قدرا

(*) بدأت الدعوة إلى لغة عالمية فى القرن السابع عشر ، على أيدى جماعة من المفكرين الفلاسفة الذين لمسوا القصور فى اللغات القومية المحلية . ولم يكونوا يطمعون فى أكثر من الاهتداء إلى لغة نموذجية سموها باللغة الفلسفية أو المنطقية ، ومن ثم لم يوجهوا عنايتهم إلى اللغة العالمية بمعنى تلك اللغة التخاطبية التى تيسر الاتصال بين الناس فى شئونهم العامة . ثم استمرت الدعوة إلى خلق لغة عالمية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وكثرت المحاولات وتعددت حتى أصبحت فى حدود (٣٢١) لغة اقترحها أصحابها أو مبتدعوها لتكون تلك اللغة العالمية التى تتطلع إليها الإنسانية . غير أن معظم هذه المحاولات قد وئدت فى مهدها . ولعل من أشهر المحاولات فى هذا الصدد ، لغة «السبرانتو» التى اعتمدت فى تشكيلها على لغات أربع ، هى اللاتينية والإنجليزية والفرنسية والألمانية . وقد وضعها لغوى بولندى عام ١٨٨٧ هو «لازاروس زامنهوف» L. Zamenhoff ، لكنها بدورها لم تستطع الصمود . ولعل شيوع القوميات الحديثة أو تكونها على أساس اللغة ، كان من العوامل التى صرفت الناس عن فكرة اللغة العالمية .

كبيرا من «التوطين» فى علم الاجتماع يهدف إلى تعظيم الخطاب السائد وتنقيحه ، من أجل جعل علم الاجتماع «المحلى» موجودا بشكل محدد على الساحة الكونية .

ويؤكد ألبروف على صفتين بارزتين اتسم بهما توطين علم الاجتماع فى العالم الثالث ، عند تطوره فى السبعينات ، هما : معارضة المفاهيم والمناهج الأجنبية ، وخاصة الغربية منها ، والتأكيد على التراث الثقافى القومى الملحوظ ، وإن بدا الميل الشديد نحو النموذج الماركسى . وعلى أية حال ، يمكن تصوير حركة التوطين العامة على هيئة اتجاهات مميزة تميزا نسبيا . أحد هذه الاتجاهات نجده فى سياقات أمريكا اللاتينية (التى لا يناقشها ألبروف) ، حيث لم ترفض النظريات والمناهج والأفكار الجوهرية الغربية تماما ، بل إن طرق التفكير «الغربية» بعينها ، كالهيجلية والماركسية فى المقام الأول ، وما بعد الحداثة مؤخرا ، جرت الاستعانة بها لتعليل عملية «التبعية» (*) ، ولإنتاج شكل من أشكال التطبيق العملى فيما يتعلق بالتغلب على الحرمان . إذن فالأهداف الأساسية لمثل هذه الاتجاهات هى ، على الأقل حتى وقت قريب ، نظريات التحديث المجتمعى

(*) خضع مفهوم «التبعية» لمناقشات مستفيضة طوال عقد السبعينيات من هذا القرن ، حتى بدا وكأنه قد جبَّ مفهوم «التخلف» الذى ظل مسيطرا طوال عقدين سابقين . وقد نتج عن هذه المناقشات ، ظهور نظرية التبعية ، كرد فعل للنظريات الاجتماعية والاقتصادية العديدة التى مالت إلى تفسير تخلف شعوب العالم الثالث فى ضوء بناءاتها القومية .

وتفسر نظرية التبعية التغيرات التاريخية التى طرأت على الدول النامية ، فى ضوء النمو المتزايد الذى حققته الرأسمالية الأوربية على مدى خمسة قرون متتالية ، وارتبط بالتالى بظهور سوق عالمية ، وممارسة مختلف أشكال السيطرة الاقتصادية والسياسية على شعوب هذه الدول . والواقع أن تصورات هذه النظرية قد ظهرت من خلال اتجاه فكرى طوَّره اقتصاديو اللجنة الاقتصادية لأمريكا اللاتينية التابعة للأمم المتحدة (ECLA) . وقد أحدثت التحليلات والتوصيات التى قدمها هؤلاء الاقتصاديون ردود فعل واسعة فى مختلف أنحاء العالم الثالث ، وتحول بعضها إلى إجراءات فعلية لحماية المنتجات المحلية .

إن التفاعل بين مكونات التكوين الاجتماعى الداخلى والنظام الاقتصادى العالمى يمثل القضية الأساسية التى تنهض عليها نظرية التبعية ، كما تعبر عنها كتابات أندريه جندر فرانك ، وسمير أمين ، وحمزة علوى ، وإيمانويل ڤالرشتاين ، وهذا الأخير يذهب إلى أن النظام العالمى يجب أن يكون وحدة التحليل الأساسية فى دراسة التبعية .

التى يقول نقادهم إنها تقترح أن يحدث «التطور» فقط بمحاذاة مسار أمريكى ، فيما يتعلق بنمط بعينه من أنماط المفاضلة ، وعلى أساس مجتمع تلو الآخر . وأدى الاستيراد ، الذى حدث مؤخرا للأفكار المتعلقة بما بعد الحداثة والتحمس لها ، إلى تعزيز وجهة النظر هذه ، وإن بدت هذه المرة باعتبارها جزءا من «الاتجاه الثقافى» العالمى فى العلوم الاجتماعية . وتظهر فكرة ما بعد الحداثة فى مجتمعات أمريكا اللاتينية على وجه التحديد ملائمة لجنس محلى من أجناس التعبير الأدبى ، هو الواقعية السحرية . كما أنها تقدم ، من وجهة نظر سوسيولوجية أكثر تميزا ، حلا لمسألة ما إذا كانت أمريكا اللاتينية تنتقل من ما قبل الحداثة إلى ما بعد الحداثة أم لا . وتؤكد فكرة ما بعد الحداثة وجهة النظر التى ترى أنه من الممكن تجاوز مسألة الحداثة ، ومن ثم النظر إلى ما بعد الحداثة على أنها **خليط** من التقليدى والحديث . وهناك الكثير مما يقال عن أن أمريكا اللاتينية هى مستورد للأفكار «الأجنبية» على أحسن ما يكون الاستيراد ، وأنها لا تقع بحق ضمن فئة التوطين . ولكن رغم أن الشق الأول من وجهة النظر هذه قد يكون مقنعًا ، فالجزء الثانى منها لا يتبع الأول . فالمسألة هى أن الأفكار المستوردة جرى توفيقها مع مجموعات فريدة من الأفكار ذات عناصر معينة من المحلية التى تقصر خاصية التلقى على بعض الأفكار دون سواها . وفكرة التوطين فكرة ملائمة ، لأن الحزم التوفيقية تستخدم وتوظف من أجل أغراض «محلية» إلى حد كبير [1] .

وعندما يصل ألبروف إلى ما يسميها المرحلة الحالية ، وإن لم تكن الأخيرة ، يتحدث عن **عولمة** علم الاجتماع (8 - 7 : 1990) . وهو يقول إن العولمة نتيجة مباشرة لتفاعل النزعة القومية والنزعة الدولية ، وتفاعل كل المراحل السابقة . ومبدأ العولمة «ناتج عن الحرية التى توجد لدى علماء الاجتماع الأفراد فى العمل مع غيرهم فى أى مكان آخر على وجه الأرض ، وتقدير العمليات العالمية التى يعملون فى إطارها وعلى أساسها» (Albrow, 1990 : 7) . ويذكر ألبروف أن «خطابا عالميا متعدد المتحدثين قد نشأ ، حيث يقوم على مناطق وثقافات مختلفة» . ويمضى قائلا إن العولمة لا تعنى فقط أن علماء الاجتماع يمكنهم الاتصال بطريقة علنية ، ولكنهم أساسا «مواجهون بتباين تام ... للهجات السوسيولوجية والرؤى

الخاصة» . وهم ثانيا مكرهون على تركيز اهتمامهم على العولمة باعتبارها «عملية على مستوى جديد من الواقع المجتمعي» . ويضيف ألبروف أن أحسن ما يوصف به الواقع الجديد هو مفهوم «المجتمع الكوني» .

ويصبح الخط العام الذى يرسمه ألبروف لتاريخ علم الاجتماع فيما يتعلق بالعولمة ، مهتما بشكل متنام بالعلاقات بين علماء الاجتماع على أساس كونى ، وليس بمسألة تحليل الظرف الكونى هذا . وبينما يتنقل ألبروف بين المراحل التى حددها فى تاريخ علم الاجتماع ، ينقل اهتمامه من **الأفكار** السوسيولوجية إلى مجال **العلاقات** بين علماء الاجتماع ، حيث يميل فى حالة المراحل الأقرب إلى دمج الاثنين . ومن المؤكد أن القضية الثانية ليست هيّنة ، فهى ترتبط فى الواقع بدرس العولمة . ولكن لا يجب الخلط بين عولمة علم الاجتماع وعلم اجتماع العولمة . فالأمر الثانى هو ما ينصب عليه اهتمامى . وبذلك دعونا نتجه مباشرة إلى تلك الفكرة .

ثالثا - فرص العولمة فى علم الاجتماع الكلاسيكى الناضج :

رغم ملاحظاتى بشأن النقص النسبى للاهتمام من جانب علماء الاجتماع ، فى الفترة ما بين عامى ١٨٩٠ - ١٩٢٠ ، بما نعتبره الآن جوانب مهمة فى عصر العولمة الذى يتميز بقدر خاص من الحدة ، يمكننا معاينة أن الأفكار كانت تُنتج فى تلك الفترة ، الأمر الذى له علاقة قوية بهذه الفكرة . فعلى سبيل المثال ، نجد فى أعمال كل من زيمل ودوركايم اهتمامات محددة بفئة البشرية ، التى ترتبط فى النسق الذى سوف أوضحه بعد قليل بجانب معين من جوانب الوصف الشامل للظرف الكونى [٢] .

وعندما كان زيمل (*) يكتب مشيرا إلى فكرة إيمانويل كانط E. Kant الخاصة بالافتراضات البشرية ، وإلى دفاع فردريش نيتشه F. Nietzsche عن

(*) جورج زيمل فيلسوف وعالم اجتماع ألمانى (١٨٥٨ - ١٩١٨) ، مارس تأثيرا واضحا على فيبر وتونيز ، وتنطلق رؤيته السوسيولوجية من أن المجتمع بما يشتمل عليه من مضامين ومحتويات ، يحتاج إلى علم الاجتماع لدراسته ، ولابد أن يكون هذا العلم صوريا ، يعالج الحياة الاجتماعية المجردة ، ويدرس البناءات الصورية للمجتمعات . وبهذه الرؤية ، ينظر زيمل إلى المجتمع =

العمل البشرى المستقل ، مقابل العمل الذى توجهه القيود الثقافية أو المجتمعية أو الدينية توجيها فيه إخضاع ، أصبح مهتما بجانبين وثيقى الصلة ببعضهما من جوانب مشكلة البشرية . فهو من ناحية قد عدّل ما قاله نيتشه حين أصرّ على أن النظر إلى التجربة البشرية فى إطار «الإنسانية» ، ليس سوى شكل واحد من أشكال الإدراك أو التحليل ، أما الثلاثة الأخرى فهى : الثقافة والمجتمع والفرد . ويرى زيمل أن نيتشه لم يختر سوى طريقة واحدة لدراسة التجربة البشرية ، وكان حريًا به أن يدرس هذه التجربة ، على سبيل المثال ، فى إطار المجتمع . وبذلك يكون زيمل قد أحيا موقف نيتشه . فقد ذكر أن نيتشه كان مستبدا فى اختياره بطريقة أو بأخرى لإطار واحد من أطر التحليل ، مدعيا أنه الإطار المناسب الوحيد . ومن ناحية أخرى ، أكد زيمل على أن طريقة نيتشه فى التفكير كانت إلى حد كبير انحرافا فى مسار التغيرات الامبيريقية (Simmel, 1986) . وتشير النقطة الأخيرة إلى أن ميل زيمل نحو التركيز لم يقتصر على مجرد فئات التجربة البشرية التحليلية هذه ، وإنما كذلك على الظروف الامبيريقية التى أدت إلى الإنتاج الفكرى الخاص بالنظريات الأحادية ، وهى استراتيجية استخدمها كذلك فيما يتعلق بماركس (Simmel, 1978) .

وذكر زيمل أن ما أسماه «قيم الوجود البشرى» تختلف اختلافا كبيرا عن القيم الاجتماعية ، من حيث كون الأخيرة تقوم أساسا على تأثير الأفراد ، بينما

= على أنه مجموع من العلاقات الصورية ، التى تحددها علاقات السيطرة والخضوع والتنافس وتقسيم العمل والصراع والتضامن . وهذه العلاقات الصورية تتحقق فى أشكال من التنظيم الاجتماعى الدينى أو الاقتصادى أو الثقافى ، كالكنيسة والسوق والمدرسة .

وينظر زيمل إلى مختلف المعايير الاجتماعية العامة ، كالتقاليد والعادات والقوانين وقواعد الأخلاق ، على أنها ظواهر فوق اجتماعية ، أو قوالب سلوكية تفرض قسرا على الإنسان من الخارج ، كما تحقق محتوياتها ومادتها بفضل تحقق ووجود الإنسان فى المجتمع ، إذ يخضع للقانون والقواعد الأخلاقية من جهة ، ويحققها بإرادة حرة من جهة أخرى .

ويعد زيمل باعث فكرة الصراع فى علم الاجتماع ، حيث عالج طبيعته السوسيولوجية ، ودرسه فى بناء الجماعة ، ونبه إلى دراسته كقوة من قوى تكامل الجماعة تعيد توازنها وعوامل التنظيم فيها .

تنطوى القيم البشرية على الوجود المباشر للإنسان . واتباعا لنيتشه ، أكد زيمل على أن «الوجود الكيفى للشخصية هو الذى يميز المرحلة التى بلغها تطور البشرية» (63 : 1950) . وبذلك لا تزيد البشرية عن المجتمع من الناحية الكمية فقط . وقال : **«ليست البشرية مجرد مجموع كل المجتمعات : إنها تركيبة مختلفة تماما من نفس العناصر التى تنتج عنها المجتمعات فى التركيبات الأخرى .. ويتطلب المجتمع من الفرد أن يميز نفسه عما هو عام بشريا ، ولكنه يمنعه من الوقوف خارج ماهو عام اجتماعيا .. وفى الفترات التاريخية القريبة ، نجد أن الصراعات التى يدخلها الفرد مع جماعته السياسية ، ومع العائلته ، ومع الآخرين ، قد أصبحت معدلة فى النهاية فى إطار الحاجة المجردة .. إلى الحرية الفردية . وهذه هى الفئة العامة التى باتت تغطى ما كان شائعا فى الشكاوى العديدة .. الخاصة بالفرد ضد المجتمع»** (Simmel, 1950 : 63 - 64) .

وقد تناول دوركايم مشكلة شبيهة ، ولكن من زاوية مختلفة . ويتركز الفرق الرئيسى حول إصرار دوركايم على أن الفرد الذى نما نموا كاملا يعد كائنا اجتماعيا ، مقابل وجهة نظر زيمل التى تقول إن الفرد كيان ما وراء مجتمعى ، الأمر الذى يتزايد بالتدريج . وزعم دوركايم أننا كأفراد سرعان ما سيقل المشترك بيننا ، بحيث لا تبقى سوى بشريتنا . والواقع أن دوركايم بدا وكأنه يعتقد أن تباين الأفراد ، إلى الحد الذى لا يكون هناك ما يجمعهم كأعضاء فى جماعات بعينها ، سوف يمثل اكتمال مجتمعية الرجال والنساء . بعبارة أخرى ، يرى دوركايم أن تباين الأفراد حدث بشكل مباشر فيما يتعلق باتجاه عام داخل المجتمعات الحديثة ، وهو الرأى الذى يتضح أنه لا يتضمن التأثيرات المباشرة للهجرة ، وتكوين ما أسماه بالبيار Balibar عام ١٩٩١ تسمية فيها فائدة ، هى «الفضاءات العالمية» . وكانت النتيجة بعيدة المدى الخاصة بعمليات التشخيص الاجتماعى ، استيعابا تعدديا من جانب الأفراد لما قد نسميه المجتمعية الأساسية . ويصبح الأفراد حاملين لـ «مجتمعية عميقة» . ونجد هنا بطبيعة الحال بقايا من تفكير كونت ، حيث أنه عندما حاول أن يضع برنامجا للاحتفاء المؤسسى بالمجتمع ، أعطى هذا الشكل من الاحتفاء اسم «دين البشرية» . ويبدو أن هناك ميلاً داخل التراث

السوسيولوجى الفرنسى المبكر إلى معادلة ما هو فى الأساس اجتماعى (أو مجتمعى) بفكرة البشرية . ونجد ما يؤكد هذا تأكيدا يدعو للدهشة فى مقارنة للمبادئ التى رسمها كونت ودوركايم على التوالى ، وفى استخدام زيمل لأفكار إيمانويل كانط E. Kant (*) فى مناقشته لفئة البشرية . وذكر كانط أنه مع أى رجل دنس ، فإن البشرية داخله مقدسة . بينما أكد دوركايم (34 : 1964) على أنه إذا كان الفرد روحانيا ، فالمجتمع شديد الروحانية . والواقع أن استشهاد زيمل ، وكذلك دوركايم ، بمدأ كانط الأصلى من أجل وضع أفكار مختلفة بعض الشيء ، أمر يحظى بقدر كبير من الاهتمام فيما يتعلق بالقضية التى نحن بصددها .

ونجد من ناحية أخرى أن دوركايم (469 - 463 : 1961) تحدث عن تفوق مجتمعات قومية محدودة ، فيما يتعلق بما أسماه «الحياة الدولية» ، وبما يبدو كتلميح إلى أنه كانت تنشأ فى القرن العشرين اهتمامات ، لا تنتمى طبقا للمعايير السوسيولوجية ، إلى المستوى المجتمعى ، وإنما إلى المستوى الحضارى أو المستوى ما وراء القومى (Durkheim and Mauss, 1971) . ويمكن تقديم مادة إضافيةعن طريق الإشارة إلى زعم دوركايم بأن مقولات الفكر فى العالم الحديث يتنامى تحررها من عناصرها الاجتماعية أو المجتمعية التى توفر لها الأمن والاستقرار ، كما يقول إنها تتخذ لنفسها حياة خاصة بها . وفى هذه

(*) فيلسوف ألمانى (١٧٢٤ – ١٨٠٤) ، يؤرخ بأعماله كبدايات للفلسفة المعاصرة ، وتكريس للاستقلال المطلق للعقل ، كمبدأ أساس للفلسفة ، وواحد من اعتقادات العصر الحاضر .

كان أول من تنبأ بحتمية اتحاد الأمم ، إنطلاقا من أن الطبيعة البشرية تحت تأثير الحروب وعبء تسليح الجيوش ووطأة الفقر ، سوف تدفع الناس وتحثهم ، بعد العديد من حالات الدمار والثورات والإنهاك ، إلى الاستماع لصوت العقل ، فيؤلفون حلفا دوليا ، كل دولة فيه ، حتى أصغرها ، لها أن تأمل فى الاستقلال ، وتتمتع بحقوق مكفولة لا تضمنها قوتها الذاتية ، بل قوة اتحاد الشعوب .

وقد اقترح لذلك قانونا للمواطنة العالمية ، قدم فيه طابعا تحرريا للعلاقات الدولية ، قائما على أساس حقوق الإنسان الفردية ، وذلك فى مؤلفه (فكرة تاريخ كلى من وجهة نظر كوسموبوليتية) ، وأصدر عام ١٧٩٥ رسالته المشهورة (نحو سلام دائم) ، تضمنت الكثير من الأفكار النفاذة بشأن العلاقات الدولية ، مقترحا منظمة للدول أو جامعة دول حرة ذات سيادة .

الفكرة وغيرها من أفكار كثيرة فى عمل دوركايم ، نواجه اهتماما معمما بالعلاقة بين الخصوصية والعالمية ، وهو جانب مهم يتعلق بالعلاقة بين ما يسمى أحيانا نسبية دوركايم الأخلاقية ، أى الأخلاقية باعتبارها محددة مجتمعيا ومرتبطة بالواقع المجتمعى الخاص بكل مجتمع ، وبين عالميته الأخلاقية ذات التوجه الإنسانى ، التى أدت إلى جعل النسبية المجتمعية نفسها نسبية .

ويزداد الموقف تعقيدا عند التعامل مع ماكس ڤيبر ، الذى كان على قدر كبير من الشك بشأن الاهتمام الحديث بما أصبح يسمى حقوق الإنسان . وربما بدا لنا أنه كان يعتقد أن الاهتمام فى العالم الثالث بأمور نضعها تحت مفاهيم مثل «الإنسانية» ، قد تنبع فى شكلها المتطرف من أحد أشكال التعصب الكاريزمى (Weber, 1978 : 6) . ومع ذلك ، فهناك ما يشير فى عمل ڤيبر ، طبقا لما يقوله نيلسون (Nelson, 1969) ، إلى اتجاه تاريخى عالمى نحو «الغيرية العالمية» . وكان هذا الاتجاه بالطبع فى تنافس مستمر مع الاتجاه المضاد وهو «الأخوّة القبلية» . وعلى أية حال هناك ، بعض الشك فى معرفة ڤيبر بوجود اتجاهات فى العالم الحديث أثيرت بصورة بارزة ، فى مشكلة الحد الذى يمكن للمرء عنده أن يضع الفرد بطريقة معقولة فى مرتبة عضو المجتمع البسيطة . وليس هناك ما يبيّن هذا الاتجاه فى فكر ڤيبر أفضل من مقاليه الشهيرين «السياسة كمهنة» و «العلم كمهنة» (Gerth and Mills, 1948 : 77 - 158) . وأثار ڤيبر فى المقال الأول على وجه الخصوص ما يمكن أن نسميه المشكلة اللوثرية الحديثة ، المتصلة بالعلاقة بين اهتمامات الأفراد المطلقة وعمل المجتمعات الوظيفى . وبغض النظر عن طبيعة موقف ڤيبر «بين المجتمعى» من ذلك المأزق ، فمن الواضح أنه ، باعتباره أحد علماء الاجتماع ، قد اعترف بالتوتر القائم بين حاجات العضوية المجتمعية المحضة وحاجات ما أسماه زيمل حالة كينونة المرء ، متبعا نيتشه فى ذلك .

ومن بين أبرز اهتمامات ڤيبر بطبيعة الحال ، اهتمامه بصنع «القفص الحديدى» الخاص بالحياة الحديثة . وكان التحدى الأساسى هو كيف ينبغى للمرء أن يتعايش معه . وقد تصدى ڤيبر للمقولات والممارسات التى تنطوى على رفض مطلق للقفص الحديدى المزعوم ، أو توحى بمثل هذا الرفض . وكان عنيدا

بالقدر ذاته فى إنكاره القول بأن التمجيد الكاريزمى للعقل قد ساعد على خلق أشكال شديدة الحداثة من الفردية الاقتصادية والسياسية . وعارض أفكار روسو Jean - Jacques Rousseau (*) المتعلقة بالأصول الاحتفالية للأفكار الاجتماعية الخاصة بالديموقراطية ، مؤكدا بدلا من ذلك على مساهمة النزعة التقشفية التطهرية . وبينما تبدو مقولات ڤيبر فى هذا الخصوص مقنعة ، فهو فى الواقع لم يعتن العناية الكافية ، نسبياً ، بنتائج صورته عن الحالة الثنائية التى تشكل فيها كتلة من القيم الفردية الشخصية المنفصلة المجال «غير المجتمعى» . ونظرا لاهتمام ڤيبر بـ «مصير» ألمانيا ومستقبلها ، فقد وجد أن أنواع الأفكار التى وضعت يدى عليها فى كتابات كل من زيمل ودوركايم غير متجانسة بالمرة . فڤيبر كان يرى أن العالم ككل يجب النظر إليه على أنه حلبة صراع بين الأمم . ولأنه رأى أن ذلك الصراع يحدث فى ظل اقتصاد عالمى يزداد توحدا (Collins, 1986 : 19 - 44) ، فمن الطبيعى أن يقال إنه كانت لديه صورة جزئية خاصة بعالم مضغوط ، وهى فى واقع الأمر وجهة نظر أحادية حول ما يعرف الآن بالعولمة . وبما أنه نكر أن الصراعات بين الأمم تدور إلى حدّ ما حول الحفاظ على القيم المجتمعية وإثرائها ، فمن المؤكد أنه رأى أن الثقافة مكوّن مهم من مكونات المجال الكونى ، ولكن بالمعنى السيئ . وكاد ڤيبر بذلك أن يستجيب للاتجاه الكونى والعلمى فى كتابات كانط وهيجل وماركس ،

(*) فيلسوف فرنسى (١٧١٢ - ١٧٧٨) ، وأحد أبرز أعلام عصر التنوير فى أوروبا . طوّر نظرية فى العقد الاجتماعى ، وانتقد الحرب ، ودعا لسلام عالمى . أصدر عام ١٧٦١ كتيبا بعنوان (منظمة دولية للسلام) ، ذكر فيه أن المزايا التى سوف تعود من إنشاء اتحاد للدول على كل أمة بمفردها وعلى أوروبا بأجمعها ، مزايا جمة وعظيمة ، حتى أنه ليكفى إقامتها اليوم واحد ، كى تتأكد أهميتها وتستمر إلى الأبد . بيد أن الوسائل التى كانت مقترحة وقتذاك لتحقيق مثل هذا الاتحاد بدت فى نظر روسو وسائل غير واقعية تماما . فلديه ، لا يمكن حقا أن نتوقع من الملوك الذين يتفاخرون بحقهم فى شن الحروب ، وفقما يرون ذلك ملائما لمصلحتهم ، أن يقبلوا الإذعان لمحكمة دولية ، وهو ما جعله يستنتج أن ثمة علاقة وثيقة بين الحرب والفتوحات من ناحية ، والاستبداد من ناحية أخرى . وقد رأى أن السبيل الوحيدة لبلوغ السلام الدائم هو أن تتطابق المصالح الشخصية مع المصلحة العامة . ولكننا لن نجد إنسانا يعنيه السلام وهو يعيش فى مجتمع يقهر حكامه رعاياه ، ومن ثم يلزم إنهاء القهر والاستبداد ، وأن تسود الديمقراطية ، كى يصبح السلام الدائم أمرا ممكنا .

ومحاولة إعادة صياغته ، بتطبيق أفكار نيتشه الخاصة بالتعدد غير الصائب للأفكار على العلاقات بين الأمم . وربما ورث ڤيبر الكثير من أدوات هيجل المفاهيمية فى عمله المتعلق بالدين . فقد كان شغوفا بتعزيز ما كان يعرف أحيانا بالنظرة المقارنة التفاضلية والتاريخية المحددة بشأن «التاريخ العلمى» ، بدلا من وجهات النظر «الروحية» أو «اليوتوبية» المجردة ، الخاصة بأسلافه من الألمان العظام (Robertson, 1985) .

وقد يقرر المرء كذلك أن آراء دوركايم وزيمل ، بشتى أشكالها ، كانت هى الأخرى أحادية . إلا أنه فى حالة دوركايم ، كان هناك قدر كبير من الانفتاح بصورة عامة على ما يسمى الآن بالعولمة ، برغم تجاهله لكثير مما نراها مظاهر ملموسة وواضحة للعولمة فى عصره . ونرى فى حالة زيمل ، أن عزوفه النسبى عن الأمور المجتمعية فى حدّ ذاتها ، وإن عبّر بوضوح عن التزامه بالنموذج الأوروبى ، فى إطار اهتمامه بأشكال الحياة فى مجملها ، قد أدى إلى إنتاج أفكار تتلاءم من الناحية النظرية مع مفهوم العولمة .

رابعا - التفاهم مع العالم أجمع :

لقد كان هناك دور مهم لورقة بحث قدمها دومون (Dumont, 1979) فى محاولتى الأولى لصوغ نموذج مرن للكل الكونى . ومن المفيد الإشارة إلى أنه فى جهود دومون لتناول مشكلة الكلية ، وهى الفكرة التى كانت مهمة فى سنوات تشكل نظرية الأنظمة العالمية لڤالرشتاين عام ١٩٤٧ ، تحدّث بصفته عالم أنثروبولوجيا اجتماعية ذا عقلية فلسفية ، حين سعى إلى فهم «الغرب» بتناوله من الخارج (Dumont, 1977, 1983) . بل إن دومون فى تناوله لمشكلة العالمية ، أرجع الفضل إلى عضو مهم من أعضاء مدرسة دوركايم ، هو مارسيل موس M. Mauss [*] ، باعتباره أحد مصادر إلهامه . وذكر دومون أن الأنثروبولوجيا

(*) يعدّ مارسيل موس (١٨٧٢ - ١٩٥٠) أحد أقطاب المدرسة الاثنولوجية الفرنسية ، ويتحدثون عنه باعتباره العقل المفكر وراء كتابات خاله إميل دوركايم .

وقد حاول أن يخرج بعلم الاجتماع فى فرنسا من هيمنة التقليد الوضعى الذى أسسه أوجست كونت ، ومن التأملات الأخلاقية التى أرساها دوركايم ، ورفض مبالغة سابقيه فى الفصل =

تلتزم ، فى آن معا ، بأفكار «وحدة» البشرية وتفرد المجتمعات . وقد حاول أن يحل هذا التناقض بالقول بأن العالم أجمع ، أى العالم فى كليته ، ينبغى النظر إليه على أنه يتكون من مجموعة **علاقات** كونية **بين المجتمعات** من ناحية ، ووحدات **بلا نوافذ منكفئة على ذواتها** ، من ناحية أخرى . ومهما كانت حدود محاولة دومون مع المشكلة المعرفية الخاصة بالسماح بالتفرد والتفكك ، وبالكلية والتواصل ، فإن تركيزه الخاص يتسم بالأهمية .

وهكذا فإن مسألة العلاقة بين اللغة المعرفية التى يمكن بواسطتها التفكير فى العالم ، والأشياء الأساسية التى يبدو أنها موجودة فيه ، شكلت جزءا أساسيا من تفكيرى بشأن العولمة . وقد سعيت إلى الكشف عن الملامح الجوهرية للغة التى يمكن بها فهم العالم ، واضعا فى اعتبارى مقومات العلم الامبيريقية الخاصة بالعصور الحديثة نسبيا . ونموذجى لما قد يسمى ، فى أكثر الظروف مرونة ، المجال الكونى ، يتركز حول الطريقة أو الطرق التى نفكر بها فى الكونية ، فيما يتعلق بالبنية الأساسية لذلك المجال . وأوجه صياغتى أكثر تعددا من أوجه صياغة دومون ، من حيث أننى أفكر وفى ذهنى أربعة جوانب أو نقاط مرجعية أساسية ، وليس اثنتين . وهذه النقاط هى : **المجتمعات القومية** ، **والأفراد** أو **الذوات** بتجديد أوفى ، **والعلاقات بين المجتمعات القومية** أو **النظام العالمى للمجتمعات** ، **والإنسانية** بمعناها العام وهى ما أسميها **البشرية** فى كثير من

= بين الظواهر الاجتماعية ، فقدم مفهوم «الظاهرة الاجتماعية الكلية» ، عبر تبنّى منظور وظيفى ، يقوم على دراسة العلاقات المستمرة بين الظواهر . وقد مثّل هذا المفهوم أساسا انطلق منه تطور علم الاجتماع المعاصر فى فرنسا ، وصاغه من خلال دراسته لطقس التبادل المعروف باسم «الهدايا الملزمة» Potlach ، الذى رآه أكبر من كونه مجرد ظاهرة قانونية ، واعتبره واحدا من تلك الظواهر التى اقترح تسميتها بالظواهر الكلية ، بالنظر إلى تداخله مع الدين والأسطورة والسحر والاقتصاد والسياسة والتقسيم الطبقى .

قدم دراسات حول المعتقدات الشعبية ، والاسكيمو ، والهبة ، والسحر والدين ، والجسد وغيرها ، وتولى الإشراف على إصدار (الحولية السوسيولوجية) بعد وفاة دوركايم ، وترك جيلا من التلامذة تطورت عبر أبحاثهم معطيات الأنثروبولوجيا الفرنسية .

الأحيان . وأكرر أن هذا النموذج ، أو هذه الصورة ، تقوم على كل من الملاحظات المعرفية والامبيريقية . ولأن محاولة عرض الملامح الأساسية للمجال الكونى جاءت بإيحاء من «سؤال دومون» ، فهى تنطوى على خليط من الحدس والبحث التاريخى ، بشأن الطريقة التى نتصور بها أن العالم ككل أمر **ممكن** بصورة استثنائية . ويتعلق جزء كبير من الفصل الثالث بتناول هذا الرأى بتفصيل .

وعلى المدى الأوسع ، ينصب اهتمامى على طريقة أو طرق ترتيب العالم . وبينما أعرض نموذج الترتيب هذا بما يبدو أقرب للغة الرسمية ، فإن القصد الذى يوجهه بالفعل هو بث **المرونة** فى آرائنا الخاصة بالكلية . وبقدر ما نفكر فى العالم ككل تام ، فإننا ندخل حتما فى نوع معين مما يطلق عليه أحيانا بازدراء : التحليل الإجمالى [٣] . على أنه برغم اشتمال خطتى لاتجاه «إجمالى» ، فإن ذلك يرجع لحدٍّ ما إلى الرغبة فى فهم الأنماط **المختلفة** للتكييف مع الظرف الكونى . ولسوف نعاين فى الفصل الرابع أن الحركات والأفراد وغيرهم من المشاركين الآخرين ، يفهمون نظام العالم (أو اضطرابه) ويشكلونه بطرق شتى . وبهذا المعنى ، فإن ما يفعله المثال الذى أسوقه هو تيسير تأويل مثل هذا التنوع وتحليله . وهكذا يكون هناك فارق جوهرى بين فرض مثال ما للمجال الكونى على المشاركين الحاليين والمحتملين فى ذلك المجال ، وبين وضع مثال ييّسر فهم التنوع فيه وهذا الأخير أمر له أهميته . وينصب اهتمامى بالأحرى على كيفية **صنع** النظام ، بما فى ذلك النظام الذى «يصنعه» هؤلاء الذين يسعون صراحة إلى وضع مبادئ قانونية لترتيب العالم (Lencher, 1991) . بعبارة أخرى ، يجب أن يفهم مثالى على أنه محاولة للفهم التحليلى والتأويلى للطريقة التى بدأ بها المشاركون العاديون أو الجماعيون أو الأفراد عملية فهم العالم ، بما فى ذلك محاولات **إنكار** أن العالم واحد .

ومع ذلك ، ورغم اعترافى بحالات بعينها من إنكار الكلية الكونية ، فإننى أؤكد أن الاتجاهات التى تميل إلى وحدة العالم ، لا سبيل للوقوف فى وجهها . مثال ذلك أن الاتجاهات التى تميل إلى الحماية الاقتصادية أوائل التسعينيات ،

وكان يوازيها نوع من «الأصولية» المتعلقة بالهوية والتراث ، كانت بصورة أو بأخرى ردود أفعال سلبية للانكماش المتزايد فى العالم ، غير أنها كذلك ردود أفعال تجرى مراقبتها بطريقة انعكاسية ملتوية (Giddens, 1987) . ومقارنة بنزعات الحمائية وسياسات الاكتفاء الذاتى القديمة ، الخاصة بالقرنين الثامن عشر والتاسع عشر (Moravcsik, 1991) ، نجد أن النزعات والسياسات الجديدة قد وُضعت على استحياء داخل نظام كونى من القواعد واللوائح الكونية المتعلقة بالتجارة والوعى بالاقتصاد الكونى ككل . ومن المؤكد أن هذا لا يعنى أن تلك العوامل سوف تتغلب على نزعة الحمائية ، ولكنه يعنى أن الأطراف ذات الصلة ، بمن فيهم «المواطنون العاديون» ، مجبرون بصورة متزايدة على التفكير على طريقة العالم ككل ، التى هى بالتحديد الاقتصاد الكونى ، وهى ليست بالضرورة الطريقة المثلى .

ولابد من التأكيد على أنه رغم أننى فى هذا الفصل أعرض ما أسميه نموذج الكونية المرن بطريقة تزامنية ، مثل الصورة شديدة المعاصرة ذات المشهد الواحد ، الخاصة بما ينطوى عليه التفكير بشأن «نظرية وتطبيق» الكونية ، فإن النموذج يطبق فى الواقع بطريقة تعاقبية . وقد قصدت أن نضع فى اعتبارنا بقوة تلك التغيرات الخاصة بكل من المكونات الأربعة الرئيسية (المجتمعات ، والأفراد ، والعلاقات الدولية ، والبشرية) مرتبطة بالتحولات التى تطرأ على العلاقات فيما بينها . ومثل هذه الاعتبارات يتم التعامل معها بالتناوب فى الفصول التالية . وترتبط العولمة كعملية ارتباطا وثيقا بهذه النظرة التعاقبية . إلا أنه ينبغى أن يكون واضحا أن نموذج الظرف الكونى الخاص بى متعدد الأبعاد وأكثر كونية مما نعنيه عادة بالدلالات العلمية الاجتماعية للكلمة وغيرها من الدلالات . ومن هنا جاءت المناقشة الممتدة لإشكاليات النموذج فى الفصول اللاحقة . وتشير تعددية الأبعاد فى السياق الحالى إلى نمط إدراك أساسيات ما أسميه فى أحيان بالحالة الكونية الإنسانية . تلك الأساسيات التى تضع فى حسبانها ، فى ذات الوقت ، أكثر ملامح الحياة عمومية فى التاريخ نسبيا ، وكذلك الاهتمام المتزايد بما يبين مفاهيمها المختلفة من روابط . ويمكننا مرة أخرى أن نرى العولمة تنطوى على **تفاعل مقارن** لأشكال الحياة المختلفة .

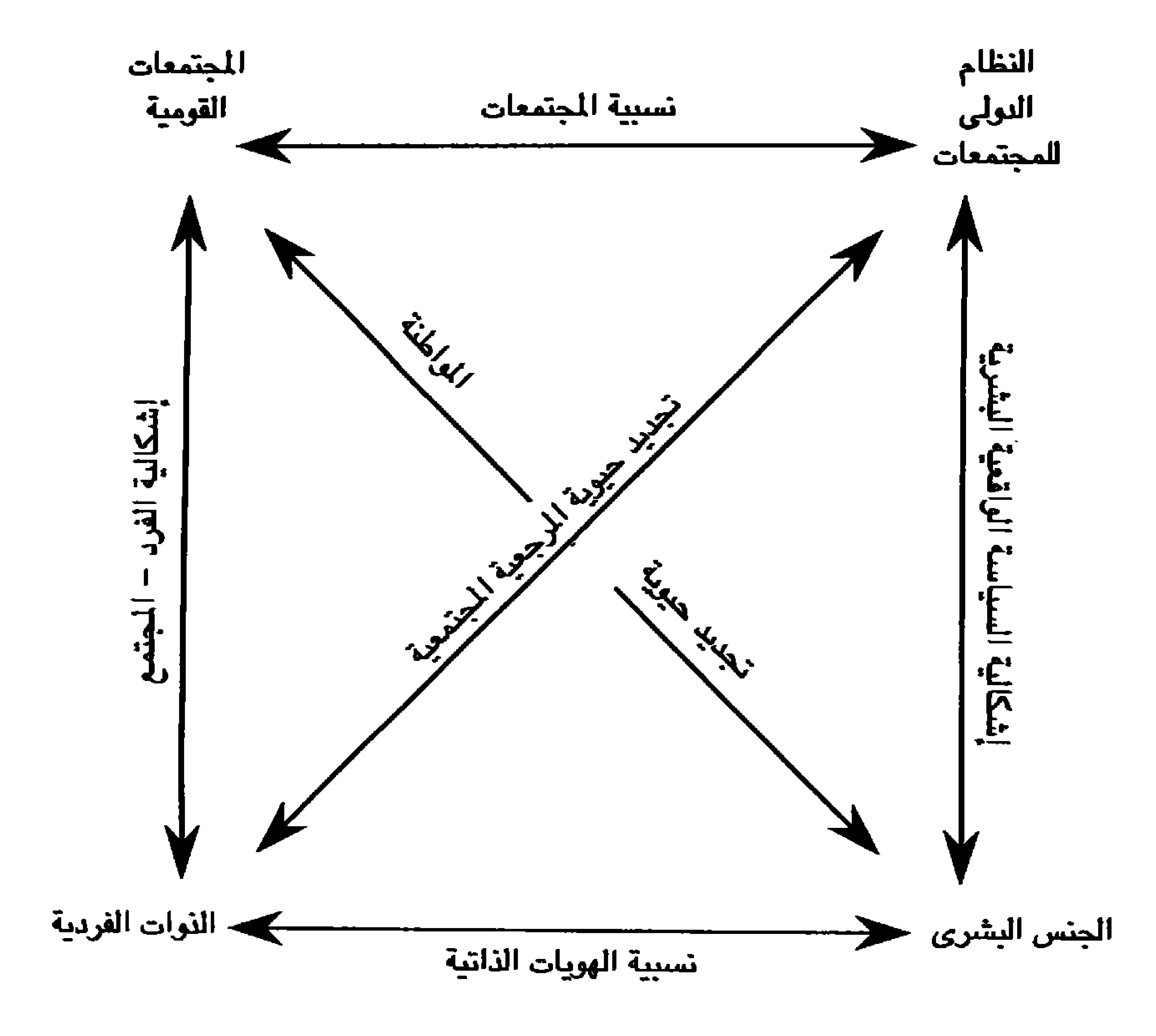
وفى هذا المعنى المحدد ، تشير العولمة إلى الدخول فى تزامن أشكال الحياة المختلفة ، وهو ما يعد إشكالية فى كثير من الأحيان . وهذا أمر لا يمكن أن ندركه إدراكا دقيقا فى ذلك الافتراض البسيط الذى يذهب إلى أن العولمة «نتيجة من نتائج الحداثة» (Giddens, 1990) ، وهو ما أدرسه بدقة فى نهاية هذا الكتاب .

والاهتمام الحالى بالكونية والعولمة لا يمكن دراسته بشمول على اعتباره مجرد أحد جوانب محصلة «المشروع» الغربى للحداثة أو التنوير ، باستثناء المعنى شديد الاتساع . وفى عالم تتزايد عولمته ، يكون هناك ازدياد فى الوعى بالذات على المستوى الحضارى والمجتمعى والإثنى (*) والإقليمى والفردى بطبيعة الحال . وهناك قيود على الكيانات الاجتماعية كى تضع نفسها داخل التاريخ العالمى والمستقبل الكونى ، إلا أن العولمة فى حد ذاتها تنطوى كذلك على نشر آمال إعلانات تلك الهوية .

ويمثل النموذج الموضح بالرسم (الشكل ١) الخطوط الأساسية لما أسميه هنا بالمجال الكونى ، وإن كنت لأغراض أخرى أسميه الظرف الكونى الإنسانى . ويشير هذا الشكل إلى المكونات ، أو النقاط المرجعية ، الرئيسية الأربعة بمفهوم الكونية . وهى الطريقة الأساسية التى يمكننا من خلالها كمحللين ، حصلوا على معلوماتهم بطريقة امبيريقية ، أن «نفهم» الكونية وكذلك الشكل الذى جرت على أساسه العولمة فى القرون القليلة الماضية فى واقع الأمر . ودراسة الأشكال المختلفة ، أو البديلة ، التى قد تكون العولمة حدثت على أساسها ، أو بالأحرى كان ذلك على أساسها بشكل جزئى ، سوف تناقش فى فصول لاحقة ، وخاصة فى الفصل الثالث . وكمثال أسوقه فى هذه المرحلة ، من الواضح أن الإسلام

(*) يمكن التمييز بين الجماعة الإثنية Ethnic Group ، والجماعة العرقية أو السلالية Racial ، والجماعة الثقافية Cultural ، انطلاقا من أن الجماعة العرقية تمتلك نوعا من الاستمرارية الناتجة عن الانحدار البيولوجى ، ومن ثم تتميز غالبية أعضائهابملامح فيزيقية مشتركة أو متوازية . أما الجماعة الثقافية فهى التى يشترك أعضاؤها فى رأسمال رمزى ، كاللغة واللهجة والانتماء الدينى أو العرْفى . بينما الجماعة الاثنية تشتمل على متضمنات فيزيقية مشتركة وقيم ثقافية أساسية ، ومجال محدد من الاتصال والتفاعل بين أفرادها ، وبعضويتها التى تحدد ذاتها كجماعة متميزة عن الفئات الأخرى .

(الشكل ١)



من الناحية التاريخية كان له اتجاه «عولمى» عام . إلا أنه لو كان ذلك الشكل المحتمل من العولمة قد نجح ، فمن المؤكد تقريبا أننا كنا سنفهم الكونية المعاصرة فهما مختلفا ، وربما بدت هناك حاجة إلى نموذج من نوع مختلف .

إن النموذج يقدَم بالرجوع فى المقام الأول إلى تطورات القرن العشرين . وبما أنه يلخص هذه التطورات ، فهو يلفت الاهتمام إلى الموضعة المتزايدة والمتداخلة الخاصة بالمجتمعات والذوات الفردية والعلاقات الدولية والبشرية . كما أنه يفتح فى الوقت نفسه الطريق أمام مناقشة ودراسة الكيفية التاريخية التى ساد بها النمط العام . وهو كذلك يسمح بالتأكيدات الامبيريقية المختلفة وشديدة التضارب داخل «المجال» ، وهو ما سنورده فى الفصل الرابع . أما مناقشة ما أسميها

مراحل شكل العولمة الذى يزداد هيمنة ، فتأتى تحديدا فى الفصل الثالث . وفيما يتعلق بالمراحل منذ منتصف القرن التاسع عشر ، ففى فصول لاحقة .

وثم نقاط أخرى ينبغى التأكيد عليها : أولاها ، أنه بينما أكدت على أن وجهة نظرى تسمح بالتباين الامبيريقى فيما يتعلق بما أسميه فى موضع قادم من هذا الكتاب بصور النظام العالمى ، وأن مهمتى الأساسية فى تحليل العولمة هى كشف جوانب هذا الموضوع المهملة إهمالا نسبيا ومقاربتها ، فمن الواضح أن تناولى للعولمة يحوى أبعادا أخلاقية ونقدية . وسوف أذكر هنا أكثرها عمومية . فمن المؤكد أن سعيى لتناول مشكلة **التعقد الكونى** تناولا مباشرا له ما يبرره ، وهى النقطة التى تزداد وضوحا عندما أتناول مسألة مضامين مكونات نموذجى الأربعة التعاقبية . وآمل أن تتضح كذلك محاولتى إثبات القبول الأخلاقى لذلك التعقد . بعبارة أخرى ، يصبح التعقد أشبه بقضية أخلاقية فى حد ذاته (Robertson, 1989) . وعلى وجه التحديد ، فإن الطريقة التى أتناول بها قضيتى الكونية والعولمة توحى بأنه لكى تكون للمرء وجهة نظر «واقعية» عن العالم ككل ، لابدّ له على الأقل فى الظرف الحاضر أن يقبل مبدأ الاستقلال النسبى لكل من المكونات الأربعة الرئيسية . وينبغى على المرء للسبب ذاته أن يعترف بأن كل مكون منها تقيّده الثلاثة الأخرى . وعليه ، فإن التأكيد الأكثر مما يجب على أحدها ، على حساب ما تلقاه الثلاثة الأخرى من اهتمام ، يمثل شكلا من أشكال «الأصولية» . والمرء ببساطة لا يمكنه ولا ينبغى له أن يتمنى غياب واقع جانب أو أكثر من العلاقات المتبادلة التى تتم فيها العولمة . ومن المؤكد أن هذا لا يعالج قضية إلى أى مدى يعد تناولى للعولمة أخلاقيا ونقديا ، تناولا تاما ، وإن كنت أزعم أن ما قدمته بهذا الصدد فيه الكفاية الآن .

النقطة الثانية هى قضية العمليات التى تسبّب العولمة ، أقصد الآليات السببية أو «القوى المحركة» . ماذا بشأن المقولات الخاصة بديناميكيات الرأسمالية وقوى الإمبريالية ، التى كان لها ولاشك دور كبير فى الوصول بالعالم إلى هذه الحالة الشديدة من الانضغاط ؟ وعندما أقول إن وجهة نظرى الخاصة بالعولمة هى وجهة نظر ثقافية ، فأنا لا أريد أن أنقل فكرة اعتبار «قوى» أو «آليات» العولمة

لا أهمية لها . إلا أننى أعى تماما أن ذلك مجال طرقه كثيرون . فانتشار الرأسمالية الغربية ، والدور الذى قامت به الرأسمالية سبقت معالجته بإسهاب . وكذلك الحال بالنسبة للبلورة شديدة التعقيد للاقتصاد الدولى المعاصر . وعلى العكس من ذلك ، فقد لاقت مناقشة الظروف المتنازعة التى ظهرت فيها العولمة ، ومازالت ، إهمالا شديدا . إن هذا الأمر ، ومعه القضايا التى تتصل به اتصالا مباشرا ، هو ما يشكل الاهتمام الأساس لهذا الكتاب . والأمل معقود على أن التركيز على الثقافة ، سوف يصنع العمل الذى يتم بشكل أكثر تقليدية ، تحت ضوء جديد . وبينما نجد أن مفهوم «ثقافة» ليس بالتأكيد على نفس القدر من الاتساع والشمول الذى نجده فى بعض الاتجاهات المستحدثة نسبيا . فلعلى أستخدمه هنا بقدر من المرونة والمخاطرة ، يزيد عما فى العمل السوسيولوجى التقليدى ، وتحديدا تناولى لصفة عدم التواصل والاختلاف ، وليس وجهة النظر السوسيولوجية التقليدية عن الثقافة باعتبارها عاملا موحدا . والمقصود كذلك هو بيان طريقة بعينها لكتابة علم اجتماع يركز على الثقافة بهذه الصفة .

النقطة الثالثة ، هى أننى فى عرضى للمجال الكونى ، ركزت على عدد من عمليات «تجديد الحيوية» . والمقصود بهذا المفهوم ، هو بيان الطرق التى توجه بها التحديات بصورة متزايدة ، بينما تمضى العولمة لتثبيت آراء بعينها حول عملياتها برمتها ، وللمساهمة الجماعية والفردية فيها . وكما ذكرت ، فإن صورة المجال الكونى هذه تمت بالرجوع فى المقام الأول إلى الكونية والعولمة المعاصرتين . إنه بيان تقليدى مثالى لما نعنيه هنا بالتعقد الكونى ، وهو جانب مهم يبين عمليات التباين برمتها فيما يتعلق بهذا التعقد . وعموما ، فإن تطبيق النموذج يشمل وجهة النظر التى تقول إن عمليات التمييز الخاصة بمجالات الكونية تزداد بمرور الوقت . وبذلك كان التميز بين المجالات أقل بكثير من المراحل الأولى من العولمة ، بينما لم تتساو الطرق التى تمت بها مواجهة آثار مثل هذا التميز ، وتباينت ردود الأفعال فى مختلف أنحاء العالم . ومن الواضح أن عمليات التمييز هذه لها تضمينات محددة وإشكالية ، بالنسبة للتنشئة الاجتماعية فى العالم المعاصر ، وهو ما أورده تيرنر Turner فى كتاب يصدر قريبا له . وأحد الجوانب المهمة فى ذلك ،

يتعلق بالطرق التى يتم بها فى الوقت الراهن تعديل المناهج الدراسية الخاصة بالمدرسة والكلية والجامعة فى بعض المجتمعات ، إلى جانب الصيغ «الدولية» و «متعددة الثقافة» ، أو أى منهما .

وهناك العديد من التشعبات الخاصة بتبنى طرق كونية بالكامل لفهم العالم ، وهى تشعبات لا يعالجها مثل هذا التركيز على شكل العولمة الحديث والمعاصر معالجة كاملة . وبينما يمثل بحث النقطة الأخيرة اهتماما خاصا من اهتمامات هذا الكتاب ، فهو ليس اهتمامه الوحيد . وفى نهاية هذا الفصل الذى يقدم للكتاب ، أود أن أتناول على عجل واحدة من القضايا الكبرى : هى موضوع تاريخ العالم (4) . فقد انتشرت فى الآونة الأخيرة الكتب والمقالات عن هذا التاريخ ، وهو تطور يعد بمثابة نوع من إحياء هذا الصنف من صنوف الكتابة ، الذى كان محبّبا على المستوى الفكرى خلال ما أسميه فى الفصل الثالث بانطلاق مرحلة العولمة الحديثة ، تلك التى بلغت ذروتها بداية القرن العشرين . ويمكن أن نعزو هذا الأمر إلى مجموعتين مترابطتين من الظروف : فمن ناحية ، أدت حقيقة الاستقلال الذى يتزايد بسرعة فى أنحاء العالم ، والوعى بهذه الحقيقة ، إلى شحذ الاهتمام بالمسار المعروف للبشرية بأجمعها . ومن ناحية أخرى ، نجد أنه بينما قامت الكتابة المبكرة بهذا الأسلوب ، وما زالت إلى حدٍّ ما ، كتنويعات على «حكاية كبرى» واحدة ، تصور قيام و «انتصار» الغرب ، فإن هناك اتجاها متزايدا نحو كتابة تاريخ العالم من وجهة نظر «الأصوات» التى لم تُسمع حتى الآن . والخلافات الحالية بشأن ضوابط التعليم ، تعد بذلك تجليات مهمة من تجليات العولمة ، ليس فقط لأنه فى المرحلة المعاصرة من مراحل العولمة يخفق مفهوم المجتمع القومى المتجانس ، رغم إعادة التأكيد على النزعة القومية فى بعض أنحاء العالم ، بل لأن هذه الخلافات نفسها فى الوقت ذاته ، تولد مفاهيم جديدة خاصة بتاريخ العالم .

والمثل الجيد لإحدى المحاولات الحديثة بصدد إيجاد بديل لمنهج الحكاية الكبرى ، هى المحاولة التى قام بها ايريك وولف E. Wolf ، حين يقول : «إن التأكيد المركزى (الخاص به) ، هو أن عالم البشرية يمثل كيانا متشعبا ،

ووحدة كاملة من العمليات المتصلة ببعضها ، وأن الأبحاث التى تفكك هذه الوحدة الكاملة إلى أجزاء صغيرة ، ثم لا تعيد تجميعها ، تزيّف الواقع» (Wolf, 1982 : 3) . وكما هو حال ڤالرشتاين ، يعتقد وولف أن الاتجاه الحديث إلى منح «الأمم أو المجتمعات أو الثقافات ، صفات الأشياء المتجانسة فى الداخل ، والمميزة والمترابطة من الخارج» ، يؤدى إلى خلق «نموذج للعالم أشبه بصالة بلياردو كونية ، تتباعد فيها الكيانات عن بعضها ، مثلما تباعد كرات البلياردو المستديرة الصلبة كثيرة العدد عن بعضها» (Wolf, 1982 : 6) . وكما هو حال ڤالرشتاين كذلك ، يرى وولف أن هذا الموقف كان إلى حد كبير من نتاج تقسيم العمل الفكرى بين العلوم الاجتماعية الناشئة منتصف القرن التاسع عشر . وبينما أتعاطف تعاطفا كبيرا مع هذا الرأى بشكل عام ، فإن هذا التناول ، الذى يؤدى فى حالة وولف إلى ترابط التجمعات البشرية (Wolf, 1982 : 387) فى رقعة شاسعة من العالم منذ عام ١٤٠٠ ، ينطوى على تقليل لأهمية دراسة مسار العولمة المعاصرة وشكلها الفعليين .

إننا لابد أن نتعرف على كل من «وحدة العمليات» المترابطة الخاصة بوولف ، وشكل الوحدة الكاملة التى تطورت فى القرون الأخيرة . وقد عزز ذلك العلم الاجتماعى ما يعد من وجهة نظر وولف إنكارا كاملا فى المقام الأول لكون الوحدة الامبيريقية الحقيقية الكاملة افتراضا مجدداً غير مساره . ولكن رغم أن العلم الاجتماعى المعيارى ربما يكون قد حوّل الأسماء إلى أشياء (Wolf, 1983 : 6) ، وأنتج صورة لعالم ذى حدود شديدة الوضوح بين المجتمعات ، فهو ليس مسئولا مسئولية تامة عن ذلك الموقف . فالعلم الاجتماعى ، وإن صح ارتباطنا هنا بعلم الاجتماع بصورة خاصة ، قد تطور **فى أعقاب** وضع الحدود القومية المجتمعية . ولاشك فى أن عدم كونه انعكاسيا من تلك الناحية ، ومساهمته فى الطريقة السائدة للتفكير فيما يتعلق بالثغرات القائمة بين «الداخلى» و «الخارجى» ، ليسا هما القضية . ولكن الاتجاه إلى النقيض الآخر ، وإنكار حقيقة «الأشياء» ، أمر غير مضمون العواقب . وفى هذا الكتاب ، أحاول إيجاد جسر يربط بين وجهة النظر التى يسعى وولف إلى تأكيدها ، وواقع الحياة الذى نحياه . ومن المؤكد أن هذا يشدنى إلى محاولة تجاوز الحواجز التى يتحدث عنها وولف ، ولكن ليس بالسعى

إلى محْوها . وبذلك يتم فهم «تاريخ العالم» على مستويين : فمن ناحية ، ينبغى دراسة تاريخ العالم من زاوية تكوين العالم بالطريقة التى أشير إليها الآن . ومن ناحية أخرى ، لابد أن يتم هذا الاعتراف الواجب بالطرق التى يصنع بها ذلك العدد المختلف من الكيانات الموجودة فى العالم المعاصر تاريخه ، ويعيد صنعه فيما يتعلق بقيود المرحلة الحالية من العولمة . ولاشك أن «الحداثة» قد عزّزت هذا النوع من الانعكاسية ، التى ساعدت بدورها **كذلك** فى إنتاج نوع معين من الحنين إلى الماضى المتعمد . ولكن «الحداثة» لا ينبغى لها فى رأيى أن تستخدم كإيضاحات .

وبطبيعة الحال ، فنحن جميعا متسابقون فى هذه «اللعبة ما بعد الحداثية» ، الخاصة بصنع التاريخ واختراع التقاليد . والعالم كله يعد إلى حدّ ما عالم محاورين انعكاسيين . وأحد مهام عالم الاجتماع المعاصر الكبرى هو تفهم القدر الهائل من الحوارات ، باعتباره فى الوقت نفسه واحدا من المحاورين المشاركين فيها .

الهوامش

(١) للإطلاع على مناقشة ممتازة للتفسير المتسم بالحنين إلى الماضى من جانب المتخصصين فى أمريكا اللاتينية ، يراجع (Merquiror, 1991) .

(٢) يعتمد عدد مما تبقى فى هذا الفصل اعتمادا كبيرا على ما أورده كل من روبرتسون وتشيركو . انظر (Robertson and Chirco, 1985) . وقد عرضت نسخة مبكرة من البحث السابق فى مؤتمر الجمعية الدولية للدراسة المعاصرة للحضارات بجامعة سيراكيوز فى الولايات المتحدة عام ١٩٨٠ . ويمرور الوقت ، تغير نموذج ما أسميه الآن فى الغالب «المجال الكونى» بطرق كثيرة ، وفى اتجاه يتسم أكثر بالكونية والصيرورة . وأدين بالفضل لتشيريكو على ما ساهمت به فى تفكيرى المبكر بشأن موضوعى الإنسانية والبشرية . ويرجع تأخير نشر هذا البحث بالدرجة الأولى إلى أنه كان مقررا أن يظهر ضمن مجموعة حررّها أكاديمى آخر ، ولم يحدث ذلك . وهى فى صورتها التى نشرت عليها عام ١٩٨٥ ، كانت تركز من الناحية الامبيريقية على الحدوث المتزامن للأصوليات الدينية ، والتوترات القائمة بين الدولة والكنيسة فى مجتمعات مختلفة أواخر السبعينات وأوائل الثمانينيات (Robertson, 1981) . غير أن ذلك لم يكن ملمحا من ملامح البحث الأصلى الذى ظهر عام ١٩٨٠ . والنسخ المنقحة من الصياغة التى نشرت لأول مرة فى نفس العام ، وضّحت الكثير من عملى عن العولمة من أوائل الثمانينات .

(٣) للإطلاع على حجة قوية ضد نظرية «الإجمال» ، يراجع (Poster, 1990) . وتسع المقولات المعارضة لمثل هذه النظرية بصورة خاصة بين «ما بعد البنيويين» . وبينما تسوق فريزر (Fraser, 1989, 13) الحجج ضد ما بعد السرد الفلسفى اللا تاريخى ، فهى تعبّر عن إقرارها لما تسمّيه «السرد الامبيريقى الكبير» ، وعلى أية حال ، أرانى أتفق مع ذلك التمييز ، بل قد أزعم أن الشكل الخاص بى فى تحليل العولمة متقارب مع الشكل السابق .

(٤) إن مان (Mann, 1986) يعد نموذجا جيدا إلى حدّ كبير لمشتغل بعلم الاجتماع التاريخى فى التراث الواسع لتاريخ العالم . وللإطلاع على مناقشة واضحة وجادة لخواص المجتمعات الغربية ، التى تجعلها متسعة ومركزة ، يراجع ماير (Meyer, 1989) .

الفصل الثانى

المنعطف الثقافى

المنعطف الثقافى

أضحت الثقافة تشكل اهتماماً شديد الوضوح من اهتمامات علماء الاجتماع والمنّظرين الاجتماعيين ، وهو تطور تعكسه وتروّج له الكثير من الدوريات والمؤسسات المهتمة بالأمور الثقافية و «ما بين الثقافية» ، تلك التى ظهرت خلال السنوات القليلة الماضية . والواقع أن بعضاً من هذه الدوريات والمؤسسات كانت مسئولة بشكل جزئى عن الاهتمام المتزايد لما يسمى عولمة فى هذا الكتاب . وبحلول الوقت الراهن ، لابد أن يكون واضحًا لمعظم علماء الاجتماع أن هناك صحوة فى علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية المعاصرين ، ربما أسماها البعض بعودة الصحوة ، فيما يتعلق بالاهتمام بالتطابق الاجتماعى ، وكذلك المغزى الجوهرى للتغير الثقافي . والأمر فى الحقيقة ليس مجرد زيادة وضوح الثقافة كموضوع للاهتمام المتخصص ، بل من الواضح أن علماء الاجتماع الذين يعملون فى مناطق كانت الثقافة تقابل فيها سابقًا بتجاهل إلى حدّ ما ، يتعاملون معها الآن بجدية باعتبارها «متغير مستقل» استقلالاً نسبياً(*) . ومع ذلك ، يبدو أيضا أن هناك إحساساً متنامياً بأن هؤلاء المقتنعين بأهمية الثقافة كموضوع اجتماعى عام عددهم محدود ، بسبب غياب الإمكانيات النظرية . وبعبارة أخرى ،

(*) فى إطار البحث ، تسمى الحالة أو المشكلة قيد الدرس ، التى يريد الباحث أن يفسرها ، المتغير التابع ، أى غير المستقل Dependent Variable . بينما تعتبر العوامل أو الظروف التى يمكن أن تعطى التفسير متغيرات مستقلة Independent Variables . والعلاقة بين المتغيرات الثابتة والمستقلة ليست بالضرورة سببية ، ولكن تعتبر العلاقة السببية متضمنة . أما المتغير المتداخل ، فهو حدث أو حالة تؤثر على عمل المتغير المستقل .

يظهر أن كثيرين ممن اجتنبتهم الدراسة السوسيولوجية للثقافة ، يشعرون أن اهتمامهم وليد ، وعلى درجة كبيرة من الجنينية . ولعلى أشاركهم وجهة النظرة هذه ، ولكن بقدر محدود . وعلي أية حال ، فإن الأنثروبولوجيا الحديثة قد اهتمت اهتمامًا مكثفًا بالثقافة ، منذ تبلورها فى الثمانينات ، بينما كانت فكرة الثقافة تعد بطريقة أو بأخرى ملمحًا بارزًا من ملامح الحياة الأكاديمية والفكرية بصورة عامة ، زمنًا يزيد على ذلك . وأعتقد أنه مما يعد تجرؤا ، ويلحق الضرر بالمرء ، أن يساعد على نشر الاتجاه الذى يرى أنه رغم اقتناعنا بأهمية الثقافة ، فنحن ما نزال فى المراحل الأولى من مراحل التعامل معها . وبقدر ما نحن عليه من ارتباك ، فإنى أرى أنه ربما نصحنا ناصح بأن ندرس نصوص المواد التى أنتجت بالفعل بشأن تاريخ الثقافة ، والسجال الدائر حولها ، وقبل هذا وذاك ، الظروف التى تشجع فى الوقت الحالى على الاهتمام بها ، ودراستها دراسة متأنية . كما أرى على وجه التحديد أنه رغم أن الاهتمام المعاصر بالثقافة يكاد يكون مظهراً مؤكداً من مظاهر الإضافة فى علم الاجتماعى الانعكاسى(*) ، فإن علينا أن نكون أكثر انعكاسية ، وأن انعكاسية ، وأن ندرس الافتراض الذى يقول إن **تدهور**

(*) إن علم الاجتماع الانعكاسى ، أو علم اجتماع علم الاجتماع ، شأنه ككل فروع علم اجتماع المعرفة (علم اجتماع العلم ، علم اجتماع الدين ، علم اجتماع الثقافة ، علم اجتماع الأدب ، علم اجتماع الفن ...) ، يحدد لنفسه مهمة دراسة مختلفة الصلات ، الواعية وغير الواعية ، التى ترتبط بين علماء الاجتماع ومحيطهم الاجتماعى ، وبين معارفهم وظروفهم الاجتماعية التى تجعل هذه المعارف ممكنة ، انطلاقا من أن علم الاجتماع يتحدد بظروف إنتاجية ، وأن المشتغلين به يرتبطون بمصالح ، وحتى بأيديولوجيات القوى الاجتماعية والحركات التاريخية والممارسات الثقافية التى يشاركون فيها ، حيث اختيارهم لموضوعات الدراسة فى هذا العلم ، لايمكن أن تكون غير متحيِّزة لوجود مطالب اجتماعية ، أو لضعف وجودها .

ويمكن كذلك فى إطار هذا الفرع السوسيولوجى ، أن نتساءل حول العلاقات بين المعارف والنتائج ، وبين وضعية الباحث التاريخية والاجتماعية . بل إن تاريخ الاتجاهات الفكرية الكبرى فى هذا العلم (كالبنائية الوظيفية ، أو المادية التاريخية ...) ، يوضح إلى أى حد كانت النتائج التي توصلت إليها ممهورة بطابع الحركات الاجتماعية والظروف ، بما يشى بعدم إمكان الشك فى أن أوضاع ماركس أو دوركايم السياسية أو الثقافية ، كانت جوانب شحذت فهمهما لبعض الظواهر . =

الاهتمام السوسيولوجى بالثقافة بعد عصر علم الاجتماع الكلاسيكى ، أى بعد عام ١٩٢٠ أو نحو ذلك ، يحتاج إلى قدر من الاهتمام مماثل للإضافة الأخيرة المحققة . وهذا احتمال كبير فى هذا الخصوص ، حيث إن الحداثة الناضجة لم تكن لديها رغبة الاهتمام بالثقافة ، بينما تشجعها ما يشخص فى كثير من الأحيان على أنه ما بعد الحداثة .

أولا - بعض القضايا الأساسية :

إن المناقشة الحالية جزء من مشروع أكبر، أهتم فيه بخمس قضايا رئيسية : فأنا ابتداء أحاول تسليط الأضواء على المفاهيم التى يتم بها التعبير فى الوقت الراهن عن الشكوك فى قابلية الثقافة لأن تكون اهتماماً سيوسيولوجياً ، أو فيما يبشّر بذلك . الأمر الثانى ، هو أننى أعكف على دراسة الظروف التى تشجع فى المقابل ذلك الاهتمام القوى بالثقافة . الأمر الثالث ، هو أننى أقتفى أثر أصول مفهوم الثقافة فى علم الاجتماع **نفسه** ، و حيث أقارن هذه الأصول بالتطورات السابقة عليها والمعاصرة لها على الجبهات الفكرية الأخرى . والأمر الرابع هو أننى أبذل الجهد لتوضيح الدروس التى نتعلمها من تلك الدراسات ، مع إشارة خاصة إلى فرضيتى التى تقول إننا لسنا بحاجة إلى اهتمام سوسيولوجى متخصص بالثقافة ، بالقدر الذى نطالب به أى علم اجتماع على قدر من الحساسية التامة ، نحو محورية الثقافة ، وتتخلله هذه الحساسية . أما الأمر الخامس ، فيتعلق باهتمامى على وجه الخصوص بتطبيق «الثقافة» على المجال الكونى ، وهو موضوع أوليه عناية خاصة فى الفصول الأخيرة . على أن هذا

= وهكذا فإن إحدى مهام علم الاجتماع الانعكاسى هى إذن دراسة الظروف الاجتماعية للمشتغلين به دراسة متأنية ، وإن جاز القول بأنه لا يوصل أبداً إلى إنكار الطابع العلمى للمعارف المنتجة . والمهمة الأخرى التى يضطلع بها تقوم على توضيح أساليب القطعية التى يتصرف بها عالم الاجتماع لقطع الصلة مع منهجيات سائدة ، وإسقاط فعالياتها ودحضها . من هنا ، فإن هذا الفرع السوسيولوجى يمارس عملا يقظا ، يساهم فى دينامية النقد العلمى اللازم .

الفصل لا يصوّب نحو العولمة والكونية ، وإنما يتصل بهذين الموضوعين ، ويمهد السبيل إلى المناقشات اللاحقة .

وفيما يلى أقوم بمحاملة بسيطة ، أو أكاد ، لكى أكتشف تعريفا ثابتا للثقافة . وهذا يعود إلى بضعة أسباب . وعلّ الأمر الأكثر أهمية هو أن كون الثقافة كفكرة ، وخاصة فى العالم الغربى ، لها تاريخ ، أو بالأحرى أصول مجتمعية وحضارية ، على قدر كبير من الامتداد ، يبدأ من فلاسفة اليونان القدامى ويوحى بأن علينا أن نفكر بجدية فى رأى نيتشه Nitzsche الذى يقول إن ماله تاريخ ، لا يمكن تعريفه تعريفا مفيدا ، رغم أنه قد لا يمكننا دعم هذا الرأى لأغراض أقل عمومية من تلك التى تقود المناقشة الحالية . إن مجرد حقيقة وجود تعريفات متعددة للثقافة ، وضعها العلماء الاجتماعيون وهؤلاء الذين يعملون فى حقل الدراسات الثقافية فى العقود القليلة الماضية ، توحى بأن هناك ضرورة لمناقشة «مشكلة الثقافة» ، وليس الثقافة «نفسها» . والأمر الذى يتصل بهذا اتصالا وثيقا ، هو أن الثقافة لها منذ زمن بعيد استخدامات تحليلية ونقدية . وكان لـ «المحللين اهتمام» مزعوم بمفهومها لأغراض تفسيرية أو تأويلية أو كليهما معا ، بينما أبدى النقاد صراحة اهتماما بها لأسباب تشخيصية أو تطبيقية . وكان هناك ومازال قدر لابأس به من التداخل بين هذين المدخلين لدراسة الثقافة ، وهو ما يتضح فى النظرية النقدية(*) والنظرية ما بعد الحداثية .

(*) إن عبارة النظرية النقدية مأخوذة أصلا من عنوان كتاب للفيلسوف الألمانى ماكس هوركايمر M. Horkheimer ، لتشير إلى ذلك الركام النظرى الذى خلفه أعلام مدرسة فرانكفورت ، وتلخص تطلعاتها ، وتشكل برنامجها الفكرى عند بداية نشأتها .

وقد ظهر هذا المفهوم تحديدا عندما نشر هوركايمر عام ١٩٣٧ دراسته حول (النظرية التقليدية والنظرية النقدية) ، التى تعد الوثيقة الأساسية فى توضيح التوجه الفكرى لهذه النظرية ، حيث النظرية التقليدية لديه هى ما تعبر عنه الاتجاهات الوضعية ، فى نظرتها للنشاط البشرى على أنه شىء أو موضوع خارجى داخل إطار الحتمية الميكانيكية ، على حين ترفض النظرية النقدية النظر إلى الوقائع الاجتماعية على أنها أشياء ، ومن ثم ترفض طابع الحياد الذى تتسم به الوضعية ، وتحاول فى المقابل أن تطرح فكرا لا يفصل بين النظرية والممارسة . =

وتتبع قضية وسيطة شائكة أخرى من فكرة تنوع الثقافة ، أى المدرجة التى يكون فيها اختلاف عبر الزمان والمكان فى الموقع الذى تكون عنده الثقافة مجالا مميزا ، أو يفهم أنها كذلك ، مع وجود استقلال نسبى إزاء البنية الاجتماعية أو الأفراد أو كليهما . وتوازى هذه القضية ، ولو بشكل جزئى ، المشكلة التى يواجهها علم الاجتماع الاقتصادى والأنثروبولوجيا ، فيما يتعلق بالدرجة التى يمكننا عندها الحديث ، على سبيل المثال ، عن أن مجتمعا بدائيا لديه اقتصاد يمكن تحليله تحليلا مباشرا بالطرق التى جرى تطويرها بالرجوع إلى الظواهر الاقتصادية الحديثة . إذ ينكر " الشكليون " أنه بالإمكان معالجة الظواهر الاقتصادة البدائية معالجة مباشرة وينبغى علينا ذلك . فى حين يرى " الجوهريون " أن هذا الأمر ليس صحيحا (Bloch, 1983 : 164-172) .

= وقد فهم هور كايمر ، ومعه فلاسفة فرانكفورت ، الماركسية على أنها العلم النقدى للمجتمع ، وأن مهمة الفلسفة بالتالى متابعة العاملية النقدية والتحرّى عن أشكال الاغتراب الجديدة . وقد أخذت مساهمته الخاصة شكل تحليل نقدى للعقل . فلئن يكن العقل قد صاغ فى الماضى مُثل العدالة والحرية والديموقراطية ، فإن هذه المثل حلّ بها الفساد فى ظل هيمنة البورجوازية التى أدت إلى تحلل حقيقى للعقل . ومن هنا بدت الحاجة إلى نظرية نقدية جدلية تستطيع أن تتعقل اغتراب العقل بالذات .

وترمى النظرية النقدية عند هوركايمر إلى تحقيق مهام ثلاث : أولها ، الكشف فى كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التى ولّدتها وحددتها . وهنا يتوجه هوركايمر ، كما فعل ماركس ، إلى تحقيق الانفصال عن المثالية الألمانية ومناقشتها على ضوء المصالح الاجتماعية التى أنتجتها .

والمهمة الثانية للنظرية النقدية عنده ، هى أن تظل على وعى بكونها لا تمثل مذهبا خارج التطور الاجتماعى اللتاريخى . فهى لا تطرح نفسها باعتبارها مبدأ إطلاقيا ، أو أنها تعكس أى مبدأ إطلاقى خارج صيرورة الواقع . والمقياس الوحيد الذى تلتزم به هو كونها تعكس مصلحة الأغلبية الاجتماعية فى تنظيم علاقات الإنتاج بما يحقق تطابق العقل مع الواقع ، وتطابق مصلحة الفرد مع مصلحة الجماعة .

أما المهمة الثالثة ، فهى التصدى لمختلف الأشكال اللامعقولة التى حاولت المصالح الطبقية السائدة أن تلبسها للعقل ، وأن تؤسس اليقين بها ، على اعتبار أنها هى التى تجسد العقل ، فى حين أن هذه الأشكال من العقلانية المزيفة ليست سوى أدوات لا تستخدم العقل فى تدعيم الأنظمة الاجتماعية القائمة ، وهو ما دعاه هوركايمر بالعقل الأداتى .

وهذه المشكلة عولجت هى الأخرى باعتبارها تناقضا بين التفكير فى الاقتصاد على أنه منفصل دائما ، وكأنه على أقل تقدير يمكن تحليله باعتباره متميز ومستقل استقلالا نسبيا من ناحية ، وفهمه على أنه «متداخل» بدرجات متفاوتة فى النسيج الاجتماعى الثقافى من ناحية أخرى (Geanovetter, 1985) .

وهناك مشكلة مشابهة عند مناقشة الثقافة ، حيث حاول كثيرون وضع تعريف على قدر كبير من التحديد لها ، دون مراعاة حقيقة أن أهميتها تتفاوت تفاوتا كبيرا فى تاريخ أى مجتمع أو حضارة ، وكذلك عبر المجتمعات والحضارات (Bellah, 1964) . ومرة أخرى ، نجد سببا للحذر بشأن أى تعريف استنتاجي واسع .

ولسوف أحاول فى تلك السطور ، التى تشترك فى الكثير مع ما قاله سالينز (Sahlins, 1985) ، إثبات أن هناك ضرورة لمزيد من مناقشة ما أسميه **الثقافة الشارحة** metaculture ، أى التعبيرات الثقافية عن الثقافة ، كطريقة لمعالجة الروابط المختلفة بين الثقافة والبنية الاجتماعية وبين الثقافة والفرد والعمل الجمعى . وسوف أؤكد أن الثغرات الرئيسية فى مناقشات الثقافة لم تكن فقط مشكلة الطرق التى تتفاوت بها العلاقات بين الثقافة والبنية الاجتماعية وبين الثقافة وما يسمى فى الوقت الحالى بالواسطة من الناحية الامبيريقية ، ولكنها كذلك قضية التفاوت فى الأسلوب الذى تفرض به القوانين ما بعد الثقافية العميقة على الأفراد والجماعات ربط الثقافة والبنية الاجتماعية والثقافة والعمل ، أو محاولة الإبقاء عليها منفصلة . والواقع أن قدرا كبيرا من الطاقة الفكرية ما يزال يبذل فى البحث عن الحقيقة الكلية فيما يتعلق بهذه المشاكل . وقد انطوى جزء كبير من النظرية الاجتماعية منذ روسو ، بل ومن سبقه من فلاسفة ، على محاولات للتعامل مع الروابط القائمة بين الثقافة والبنية الاجتماعية وبين الثقافة والواسطة ، ناهيك عن تلك التى بين البنية الاجتماعية والواسطة ، التى تلقى فى الراهن مناقشات عريضة ، تعاملاً أبدياً ، وذلك بتقديم الحلول **المحايدة** إمبيريقيا ، التى غالبا ما لا تغير سوى الشفرات المعينة الخاصة بالمجتمعات التى أضفى عليها منظّر بعينه صفة ذاتية . ولذلك فاعتقاده هو أنه من غير الحكمة الأخذ بتعريف للثقافة شديد التحديد وعلى قدر كبير من

الاستقلال ، لأن «وضع» الثقافة يتفاوت تفاوتا كبيرا عبر كل من الكيانين الثقافيين الاجتماعيين : كبير المدى وصغير المدى ، كما أننا بحاجة إلى مفهوم منظم للشروط التى يحدث فيها ذلك التنوع .

ثانيا - الثقافة وعلم الاجتماع :

يشمل التفسير «الأصولى» لعلم الاجتماع عمل علماء الاجتماع فيما يخص تحليل البنى والعلاقات **الاجتماعية** . إلا أنه مع أن علماء الاجتماع ، وكذلك علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية ، يحاولون من حين لآخر تحديد مجال تحليلاتهم على هذه الصورة (والمثير أن من بين هؤلاء أكبر من ساهموا فى تحليل الثقافة ، وهو زيمل) ، ورغم أن معظم علماء الاجتماع قد يعتبرون أن مركز الاهتمام المحورى لعلمهم يمثل الجانب **الاجتماعى** فى الحياة الإنسانية ، فهناك اتجاه أكثر عمومية للتسليم بأن المعتقدات والقيم والرموز ترتبط ارتباطا كبيرا بالتفاعل الاجتماعى ، وبعمل المنظمات والحركات ، وأداء المجتمعات لوظائفها ، والتغير والصراع قصير وطويل المدى ، بل وتلك الدراسة السوسيولوجية التى تتعرقل إذا أهمل كل هذا . ومنذ بلورة السوسيولوجيا كعلم ، هناك أفكار حول الأيديولوجيا والمذهب والتمثيل والنظرة العالمية و «الروح» وروح الجماعة والثقافة نفسها ، تعد مكونات مهمة من مكونات العلم ، رغم ما يثار حولها من خلاف شديد .

ومع ذلك ، فإن هذا الاعتراف بأهمية المفاهيم والظواهر الثقافية غالبا ما اتسم بالتردد . وحتى وقت قريب تماما ، لم تكن مسألة الثقافة قد قاربت بداياتها فى علم الاجتماع (مقابل الأنثروبولوجيا الاجتماعية أو الثقافية) بالرغم من - وربما بسبب - جهود تالكوت بارسونز وأتباعه المضنية . وأحد أفضل مؤشرات التخلف الخاص بما يسمى فى بعض الأحيان فى علم الاجتماع بـ «التحليل الثقافى» (Wuthnow et al., 1984) ، وأعتقد أنها تسمية مضللة ، هى الطريقة التى جرى العرف على تناول الثقافة بها فى كتب علم الاجتماع الدراسية الأمريكية ، أو تلك المتأثرة بالأمريكيين . وفى كثير من الأحيان ، يناقش الموضوع

فى معزل تام عن الأيديولوجيا السياسية والمذهب الدينى وغيرهما من الأمور التصورية . وغالبا ما تطرح بلغة **الأنثروبولوجيا** الثقافية الأمريكية فى الثلاثينيات (كما هو الحال فى الطرح المطلوب للتمييز بين الثقافة المادية واللامادية) ، مع بعض المناقشة لفرضية هورف – سابير بشأن البنية اللغوية للواقع (*) و «مشكلة التمركز الاثنى» . كما أنه يمكن إجمالها فى كثير من الأحيان بتعليقات على الثقافات التحتية والثقافات المضادة وموضوع «الثقافة فى مواجهة الإنسان» . وهناك بصورة عامة تأكيد على فكرة **كون** الثقافة منتجًا من منتجات التفاعل الاجتماعى . والواقع أن فكرة «إنتاج» الثقافة تمثل جانبا من الجوانب القليلة التى كان فيها ، حتى وقت جدّ قريب ، رعاية متخصصة ملحوظة لموضوع الثقافة من جانب علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعيين . وفى السنوات القليلة الماضية ، أضيفت نظرية الثقافة الإنسانية كموضوع أساس فى ثنايا الكتب السوسيولوجية الدراسية عن الثقافة ، مما أدى إلى مزيد من تقليل شأن تناولها . والوضع الخارجى للثقافة باعتبارها موضوعا سوسيولوجيا ، فى علم الاجتماع الأمريكى على الأقل ، ليس معروضا بقدر غير واف فى تقييم ڤوثنوف Wuthnow الأخير ، حيث ذهب إلى أنه : «بينما تراكمت النظريات والمناهج وتحريات البحث فى حقول العلوم الاجتماعية الأخرى بسرعة مذهلة على امتداد العقود العديدة الماضية ، يبدو أن دراسة الثقافة حققت تقدما بسيطا» (Wuthnow, 1984 : 1) .

غير أن هناك ما هو أكثر من ذلك فيما يتعلق بهذا الموضوع ، نبدأه بالسؤال التالى : ماهو مدى دقة عرض ڤوثنوف (وهو جزء من مقدمة لمقالات عن بيتر بيرجر P. Berger

(*) مقابل التصور السائد بأن اللغة مرآة للواقع ، تذهب هذه الفرضية إلى أن العالم الواقعى يقوم على العادات اللغوية للجماعة . ويتم ذلك إلى حد كبير بصورة لا شعورية . وتنسب هذه الفرضية إلى الأنثروبولوجى الأمريكى ادوارد سابير ، وتلميذه بنيامين فى هورف ، اللذين توصلا إليها عبر دراسة لغة قبيلة الهوبى انديانز . وقد طوّر هورف أفكار سابير ، وتوصل إلى فرضية دعيت بفرضية النسبية اللغوية ، وتتلخص فى اعتبار اللغة أساس تشكيل الأفكار ، ودليل النشاط الفكرى للفرد ، حيث هى التى ترسم له الإطار الذى تتدرج فيه انطباعاته وتحليلاته للواقع . واستتباعا على مستوى المجتمعات والجماعات ، فإنه ونتيجة لاستعمالها لغات مختلفة ، فإنها تدرك الأشياء إدراكا مختلفا ، على أساس أن كل لغة تخلق من مكوناتها الخاصة ، وحدة منتظمة تميز الناطقين بها .

ومارى دوجلاس M. Douglas وميشيل فوكو M. Foucault ويورجين هابرماس J. Habermas) ؟ قد يكون الرد على ذلك بأن المسح السوسيولوجى الخاص بالعمل الحديث الأكثر وضوحا فى التحليل الثقافى ينبغى أن يشمل ، أو على الأقل قد يشمل ، مناقشات منظمة لبارسونز ومارى دوجلاس وجيرتز Geertz وسالينز وسوانسون Swanson وبورديو Bourdieu وآخرين . وعندما أورد هذه القائمة القصيرة ، فإن كل ما أريد قوله هو أن فوتنوف وزملاءه قد بُخسوا حقوقهم بصورة خطيرة ، إلى الحد الذى حققت عنده دراسة الثقافة من جانب علماء الاجتماع «تقدما» . ولا تصل المشكلة إلى حد الإقرار بندرة المناقشة السوسيولوجية المثمرة للثقافة ، وإنما القليل نسبيا من القدر الكبير من العمل الخاص بها تبين أنه متصل اتصالا واضحا بعلم الاجتماع المعيارى . ولذلك يقترب أرتشر Archer رويدا من الحقيقة فى قوله إن «وضع مفاهيم للثقافة يعد أمرا غير عادى من ناحيتين : فقد أظهر التطور التحليلى الأكثر ضعفا لأى مفهوم أساس فى علم الاجتماع ، وقام بأكثر الأدوار تذبذبا فى النظرية السوسيولوجية» . (Archer, 1982 : 263)

وبغرض التيسير ، فى المستطاع تقسيم ما يمكن أن نستمر فى تسميته بالتحليل الثقافى تقسيما تقريبيا إلى جزئين : ما هو سوسيولوجى ، وما هو «غير سوسيولوجى» . وهذا التمييز يحتاج إلى قدر كبير من التمحيص . فاستعمالنا لمفهوم «سوسيولوجى» لا يشمل فقط ما نجده فى صلب الاهتمام المهنى لعلم الاجتماع ، وإنما كذلك العمل التحليلى الخاص بالثقافة ، الذى يبدأ من مشكلة ربط الموضوعات التصورية والرمزية بالأمور الاجتماعية البنيوية والاجتماعية الوظيفية ، ثم أن هناك قدراً كبيراً ومؤثراً من المواد المتصلة بعلم الاجتماع ، وإن لم يؤخذ معظمها مأخذ الجد من جانب علماء الاجتماع حتى وقت قريب على الأقل . ويتجه التفكير بشكل خاص إلى التراث السوسيولوجى والأنثروبولوجى الفرنسى ، الذى بدأ بداية فعلية بدوركايم ، ليتلقى الدعم على الفور من موس وليفى برول Lévy - Bruhl ، وبعد ذلك على يد دوميزيل Dumezel

وليـڤي شـتـراوس Lévi - Strauss (*) ، ونحن بذلك نذكـر اسـمين من أوائل الشخصيات المهمة وأواخرها (Little John, 1985) وتقع الأعمال التى نوقشت على نطاق واسع ، على الأقل فيمـا بين علمـاء الاجـتمـاع ، وهى تلك الأعـمـال الخاصة بمارى دوجلاس وفوكو ، ضمن هذا التراث (برغم تأثر فوكو بنيتشه ، مع تحوله إلى دراسة العلاقة بين المعرفة والقوة) . وقد تأثر قدر كبير إلى حدّ ما من الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانية تأثرا عميقا بالتراث الفرنسى ، رغم أنه كان أقل وضوحا فيما يتعلق بطابعه النظرى . باختصار ، كان هناك سجال حيوى ومستمر ، يتميز بطراز امبيريقى واسع المدى بشأن الثقافة ، من منظور سوسيولوجى بالمعنى الأوسع والأشمل . ولكن الشكل القومى الحديث الأكثر بروزاً لعلم الاجتماع المعيارى – الأمريكى – لم يتعامل بجدية شديدة مع هذا الموضوع . (ولهذا السبب لم يتم تناوله تناولا جادا فى كثير من السياقات القومية الأخرى –

(*) انثولوجى فرنسى معاصر ، عرف على نطاق واسع بدراساته عن المجتمعات «البدائية» ، وباعتباره أحد المنظّرين الكبار للاتجاه البنيوى فى الإثنولوجيا ، وإن اختلفت بنيويته عن البنيوية الوظيفية المعروفة فى الفكر الأنجلوسكسونى ، حيث البنية عنده لا تتصل بالواقع المحسوس ، فليست هى جماع العلاقات الاجتماعية ، لأن الأخيرة هى المادة الخام التى علينا ، بالعقل والاستنباط ، أن نستخلص منها البنية المستترة اللاواعية . ولا يهم هنا الشعور الواعى لدى أعضاء المجتمع ، ذلك الشعور الذى يفسّر لهم العلاقات الاجتماعية ، فهذا التفسير الواعى هو مجرد اجتهادات ثانوية على الباحث أن يتجاوزها إلى استخلاص البنية بما يسمح بتكوين نماذج منطقية لا يمكن ملاحظيتها كظاهرة قائمة فى المجتمع .

تناولت أعماله العديد من الموضوعات ، كالأساطير ، وعلاقات القرابة ، والتبادل ، والطوطمية ، وتفكير الفطرة ، ومركب الطعام ، والوشم ، والأسماء وغيرها ، وإن تعرضت للعديد من الانتقادات ، التى تركزت حول مشروعية تطبيقه الآلى لنموذج التحليل اللغوى على الظواهر الثقافية ، وحول الصفة الغائية التى أعطاها لهذه الظواهر ، وحول اتجاهه البنيوى الذى ألغى إمكانية التطور الجدلى ، وبالتالى كاد أن يلغى التاريخ ، إضافة إلى احتفاله المبالغ فيه بدراسة البنى السلوكية للجماعات «البدائية» على قاعدة من الوفرة المتنامية دوما للتفاصيل ، والتى رآها البعض تؤسس عمقا معلوماتيا للتعامل السياسى معها ، وتوجيهها حسب مصالح الغرب ، فى محاولتها إعادة تثبيت نوع من الاثنية ببراهين جديدة ، وهو ما ذكره جاك ديريدا J. Derrida حين اتهمه بممارسة تطبيق مقولات الثقافة الغربية ومفاهيمها على تراث الشعوب الأخرى .

حـتـى وقت قـريب على الأقل) . ونشــأ ذلك بشكل جـزئى انطلاقـا من اهتـمـام الأنثروبولوجيا الأمريكية غير السوسيولوجى نسبيا ، وتقسيم العمل المصاحب لذلك بين الأنثروبولوجيا **الثقافية** والسوسيولوجيا **الاجتماعية** . ففى الولايات المتحدة ، كانت ثقافة المجتمعات الحديثة يتولى دراستها فى الغالب نقاد أدب ومؤرخون ، وإن بدا ذلك فى سبيله إلى التغير بسرعة .

وأعتقد أن مـلاحظات ڤوتنوڤ وآرشر ، وكذلك ما قدمه سويندلر (Swind-dler, 1986) ، تعكس خلطا من التـجـاهـل السـوسـيـولوجى الرئيـسى لمركـزية السجال بشأن الثقافة فى الأنثروبولوجيا ، و«الوعى الزائف» الخاص بعلم الاجتماع كعلم ، مما أطال وجود وهْم فى المجتمعات الحديثة بشأن افتقارها المزعوم إلى الأسس الرمزية ، وهو الأمر الأكثر ازعاجا (Sahlins, 1976) . ولا نبالغ إن قلنا إن علم الاجتـمـاع الحديث باعتـباره مـهنة علمية ، كـان علما مقـاوما للثقـافة ، وبالأخص فى الولايات المتحدة ، وإن لم يكن فيها وحدها بالتـأكيد . غـير أنه ، وبعيدا تماما عن المقاومة الظاهرة من جانب علم الاجتماع السائد لموضعة الثقافة (رغم تراث شـديد الحيـوية من الاهتـمـام السوسـيـولوجى – الأنثـروبولوجى منذ عـصـر علم الاجتـمـاع الكلاسيكى) ، يظل هـناك مـا أسـمـيتـه «المعـالجـات» غيـر السوسيولوجية للظواهر الثقافية . وتحضرنى على وجه الخصوص أعمال أنتجها المهتمون بالخرافة والطقوس وعلم الكونيات ونظرية نشـأة الكون ، يقف ميرشا الياد M. Eliade (*) وجوزيف كامبل J. Campbel على رأسهم .

(*) اثنولوجى ومستشرق وفيلسوف وروائى وشاعر ، وفوق ذلك باحث فى تاريخ الأديان المقارن (١٩٠٧ – ١٩٨٥) . ولد فى رومـانيا ، وغادرهـا شـابا إلى الهند لدراسة فلسـفة «اليوجـا» ومعـايشة الثقافة الهندية الريفية . عاد بعدها إلى بوخارست كأستاذ فى جامعتها ، لينتقل عام ١٩٥٧ إلى الولايات المتحدة ، أستاذا لتاريخ الأديان المقارن بجامعة شيكاغو ويستهدف هذا العلم لديه تأويل النصوص الدينية بطريقة منهجية ، تحقيقا للقدرة على الإحساس بالأفكار والمعتقدات الدينية التى ظهرت على مدى التاريخ ، وإدراك مغزاها ، وهو ما يعنى وجوب النظر إليه لا كمجرد مجال معرفى ، بل كأسلوب روحى قادر على تغيير النظرة إلى الوجود . تبدو مسألة التصنيف لديه شائكة ، بالنظر إلى تنوع اهتماماته الكتابية والفكرية ، ولا سيّما فى تجلياتها المزدوجة . فلقد كتب البحث التاريخى كما كتب الرواية ، وكتب الشعر كما غاص فى التأمل الفلسفى . وفى خضمّ هذا كله ، وجّه جل =

ومن المؤكد أن تعدَّ هذه الأعمال استمراراً لـ «التحليل الثقافى» فى حد ذاته . ولكن ، ما الذى يربطها بعلم الاجتماع ، إن كانت هناك أية روابط ؟ والسؤال نفسه يمكن طرحه بالطبع فيما يتعلق ببعض مدارس التحليل الأدبى النقدى الخاص بالظواهر الثقافية ، بما فى ذلك التفكيكية (*) و «النصّية» ، وخاصة فى ضوء

= نشاطه لدراسة تاريخ الأديان ، أو تاريخ «القدس» . وعبر هذا التوجه ، اهتم بدراسة الأسطورة ، وقام بتأويل الفكر الأسطورى من خلال التقليد الظاهراتى . فهو يرى الأسطورة كتاريخ للبدايات تشغل وظيفة تأسيسية ، باعتبارها موجودة لبعث حدث ما وجد قبل التاريخ ، كحنين للعودة فى الزمان الأول ، زمان الخلق الذى لا يسبقه زمان ، لأنه البداية التى تتجدد دوما ، فتأخذ بالتالى شكلا دائريا . من هنا أثار انتباهه ثورة هذه الشعوب على مفهوم الزمان الحسابى ، الذى يجرى تلمسه عادة عبر التاريخ ، لأنها مأخوذة بالحنين إلى العودة فى ذلك الزمان الأسطورى ، زمان الأصول ، أو ما سماه «الزمان الكبير» .

(*) تمثل التفكيكية مفهوما أساسيا فى أعمال الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسى المعاصر جاك ديريدا J. Derrida . وتعدّ الأرضية التى انبثقت منها لديه ، مرحلة من مراحل جدل المناهج وصراعها . فإذا كانت المناهج التقليدية ، بما فيها البنيوية ، تطمح إلى تقديم براهين متماسكة فى دراسة الخطاب أو الاقتراب من معناه ، فإن التفكيكية تبذر الشك فى مثل هذه البراهين ، وتقوض أركانها . وهو ما يجعل من هدفها الأساسى تصديع بنية الخطاب ، واستيضاح ما تخفيه تلك البنية من شبكة دلالية ، بما يعنى أن التفكيكية من هذه الناحية ، ثورة على الوصفية البنيوية .

ولتحقيق هذا الهدف ، تقوم التفكيكية على مقولات أربع أساسية : أولها ، الاختلاف Différance ، حيث انطلاقا من أن معانى الخطاب لا تعرف الاستقرار والثبات ، فإنها تبقى مؤجلة الحضور والغياب ، أى ضمن أفق الاختلاف . وثانيها ، التمركز حول العقل Logocentrisme ، كمحاولة لهدم اليقين المطلق فى الفكر والثورة على سكونيته . وثالثها ، علم الكتابة Grammatologie . كمواجهة للتمركز حول العقل المستند إلى التمركز حول الصوت ، أى العناية بالكلام على حساب الكتابة ، مبيّنا أن جميع خصائص الكتابة ، مثل غياب المتكلم ، ومن ثم غياب وعيه ، تضاف للمعنى ، وبذا تدخل الكتابة فى محاورة مع لغة الخطاب . ورابعها ، القراءة Lecture ، وتعنى لديه مواجهة النصوص بحرية دونما نظرة مسبقة ، والإبحار فيها دون البحث عن بؤر ومراكز .

ويتم تفكيك النص عنده بتجزئة ألفاظه وفرضياته الأساسية ، ثم تطوير البنى والحجج المتناقضة التى تنطوى عليها هذه الألفاظ والفرضيات ، وصولا إلى تفكيك نظمه العامة ، وانبعاثه من جديد ، وإن بدا فى خلاف أو تعارض مع نفسه ، ليستمر التفكيك فيما يمكن أن يكون نكوصا غير متناه من القراءات الجدلية ، وبما يشى أن معنى النص لا يمكن أن يكون واحدا أو محددا أو محدودا أو واضحا ، وذلك لخضوعه الدائم لنوع من التخالف لا التوافق ، والتفكيك لا التجميع .

البروز المتزايد للمجال الأكاديمى الخاص بالدراسات الثقافية . ويكفى التأكيد هنا على أن الرأى الذى يقول إنها ليست ذات صلة ، أى أنه لا ينبغى أن يتعامل معها عالم الاجتماع تعاملا جادا ، رأى فيه قدر كبير من التهور . والرفض يصدر حكما مسبقا على مسألة المدى الذى تسمح به الخرافة بمرور الحياة السوسيوثقافية أو تقيدها البنى الثقافية الأساسية ، وإن كان ذلك يحدث فإلى أى مدى . والأمر الأكثر أهمية ، هو أن الإصرار على هامشية دراسة بنية وتحول الأنماط الحضارية الخاصة بأفكار ورموز يعجل بـ «تراجع علماء الاجتماع إلى الحاضر» (Elias, 1987) ، ويدعم التقليل من شأن الثقافة ، لأن وضعها يكون مجرد ذريعة ، بمثل ما يسميه سويندلر بالتجربة «وعاء الأدوات» (Swindler, 1986) . وذلك أنه كما ينكر آرتشر ، تتركز المشاكل السوسيولوجية الرئيسية فى أن الثقافة لا يمكن مواجهتها مواجهة صحيحة ، دون الاعتراف التحليلى المستدام ، الخاص بالعلاقة بين الاستقلال فى إطار الاعتماد المتبادل بين الثقافة كفكر موضوعى والثقافة كأحد مكونات العمل (Archer, 1988) .

وبافتراض ذلك الاهتمام المحورى المزعوم بـ «الاجتماعى» ، وهو ما طرحه دوركايم بقوة حين وضع المجال الاجتماعى فى موضع القلب من الحياة البشرية ، بينما كان زيمل ، على عكس ذلك ، يعتقد اعتقادا واضحا أن الاجتماعى ينبغى عزله عن طريق تصنيف «المكونات» الثقافية والنفسية . فما تراها الطرق التى يمكن بها للثقافة أو ينبغى لها أن «تظهر» ؟

أحد وجوه الموضوع هو أن التكريس النشط للمجال الاجتماعى قد يبدو أنه يسمح للثقافة (بالمفهوم المتكرر الخاص بها ، باعتبارها مجالا للقيم والمعتقدات والرموز) بالدخول فى الصورة التحليلية كمجرد طريقة لـ «تبيان» الظواهر الاجتماعية ، أو «إمكان تبيانها» من خلال هذه الظواهر . بعبارة أخرى ، فإن الثقافة كمجال للبحث ، لا يحتاجها سوى علماء الاجتماع . ولذلك فإنه يبدو أن المقولة تنهار فى الغالب ، لو أمكن إظهار أنها ذات أهمية أساسية فى تفسير التنوع داخل مجال البنية الاجتماعية والعمل الاجتماعى (Swindler, 1986) . وبينما يمكن تفسير

التنوع الثقافى نفسه بمفاهيم سوسيولوجية بحتة ، على حين لا يكون هذا ضروريا بالنسبة لعلم الاجتماع ، فإنه يظهر بجلاء قوة «المنهج السوسيولوجى» ومجاله . وبصورة عامة تماما ، أرى أن قدراً كبيراً من الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية يميل إلى اتباع المسار الأول ، وهو ما يرجع بجلاء إلى تعرض ممارسيه بصورة كبيرة للتغاير الكونى ، بينما اتبع علم الاجتماع (بالمعنى الذى يقصده به جيدنز كعلم يدرس جوانب المجتمعات **الحديثة**) المسار الثانى . ويرجع ذلك بشكل بارز إلى التعرض الأكثر للتغير الواضح ، إلى درجة التعامل تعاملا شديد الجدّية مع الثقافة . غير أن التطورات الأخيرة دمرت توجهات الثقافة التى تتسم بالبساطة والنظام . وقبل أن نتجه إلى بعض هذه التطورات ، يبدو ضروريا أن ندرس بعض الملامح الرئيسية الوراثية الخاصة بمفهوم الثقافة .

ثالثا - الاعتبارات الوراثية :

فى منتصف القرن التاسع عشر ، وعبر نقل ماركس لمثالية هيجل أساسا ، بدأ ظهور سجال عام ، مازال قائما حتى اليوم ، حول وضع العوامل الثقافية : أى الدرجة التى تقف عندها الثقافة فى علاقة مستقلة مقيدة مقابل الحياة الاجتماعية (أو مقابل الشخصية ، أو الاثنتين معا) ، والدرجة التى تعد عندها الثقافة ظاهرة مصاحبة مقابل المجال الاجتماعى ، أو حتى جوانب الحياة «الأدنى» . وكانت المشكلة السوسيولوجية تقع بطرق مختلفة فى الصدارة من عمل كبار علماء الاجتماع فى الفترة المسماة الكلاسيكية (١٨٩٠ - ١٩٢٠) ، رغم أنها نادرا ما عكست المثالية - المادية ، إن كان ذلك قد حدث بالمرة (Dupré,1983) ، وإن بدا عدم إمكانى هنا سبرغور القضية النقدية الخاصة بالطرق التى حدث فيهاخلط بين معضلة المثالية والمادية وبين مسألة الذاتية والموضوعية [(١)] .

إن هذا القدر الكبير من كتابات ماكس ڤيبر عن صوغ روح الجماعة الحديثة ، مع إشارة خاصة إلى مكانة الدين فى ذلك التطور ، ومحاولات زيمل لتناول هذا الموضوع فى نطاق تاريخى أقل تحديدا ، وإن كان ذا عمق أكبر ، فيما يتعلق

بالفروق الطفيفة بين الحياة الحديثة وأسسها التصورية والروحية ، ومحاولات دوركايم الموسعة لتبيين العلاقات بين الظواهر الثقافية والبنية الاجتماعية ، تكاد تعتبر بالتأكيد الأمثلة الرئيسية .

من الواضح أن ڤيبر عمل جزئيا على الإشارة إلى انشقاق المادية والمثالية ، الذى تطور تطورا واضحا بظهور كل من الماركسية والكانطية الجديدة (*) إضافة إلى وجود هيجل الذى يخيم عليها . وكان ترويجه لمفاهيم مثل روح الجماعة ، والروح ، ورؤية العالم ، والاهتمامات المثالثة ، فى موضع القلب من محاولاته مجابهة تجاوزات الحتمية الاقتصادية ، كما فى أعمال فردريك انجلز F. Engels وكارل كاوتسكى K. Kautsky ، كما كان له اهتمام متصل بعمليات العقلنة ، وهو ما لا يعنى بالتأكيد أن ڤيبر كان بأى حال من الأحوال مثاليا ملتزما . وتأثر دوركايم تأثرا غير مباشر بالسجال الألمانى حول المادية والمثالية . وفى أوضح بيان له عن المسألة العامة ، أعلن دوركايم أنه كان يحاول التغلب على قيود كل من المثالية المادية الألمانية التى كان يرى أنها تؤكد على الوضع الجمعى والافتراضى

(*) تعبير يستخدم للتعريف بحركات فلسفية ظهرت فى ألمانيا أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، تحت شعار «العودة إلى كانط» ، بهدف بعث ومواصلة أفكاره ، وإن أخذت عليها معاودة تقديم وتطوير العناصر المثالية والميتافيزيقية فى فلسفة كانط ، متجاهلة عناصرها المادية والجدلية .

وتذهب الكانطية الجديدة إلى أن الأخلاق والعلاقات الأخلاقية بين البشر تقوم بالدور الأساسى فى المجتمع . وقد وضع كوهن وناتورب وآخرون نظرية «الاشتراكية الأخلاقية» ، التى تصور الاشتراكية مثالا أخلاقيا ، تسير نحوه البشرية من خلال تهذيب الأخلاق . أما المضمون الأساسى لهذه النظرية ، فهو تحريف الماركسية ، بواسطة الترويج للتعاون الطبقى ونفى ضرورة الثورة .

وقد انطوت الكانطية الجديدة على تيارات مختلفة ، أبرزها مدرستين ألمانيتين : مدرسة ماربورج ، لدى كوهن وناتورب وكاسيرر ، ومدرسة فرايبورج أو بادن ، لدى فندلباند وريكرت . المدرسة الأولى تولى انتباها خاص لتفسير مثالى للمفاهيم الموضوعية العلمية وللمقولات الفلسفية ، معتبرة إياها بمثابة بنى منطقية . أما المدرسة الثانية ، فقد ركزت انتباهها على تبرير التناقض بين العلوم الطبيعية والاجتماعية ، انطلاقا من المبدأ الكانطى حول العقل العملى والعقل النظرى ، وعلى أساس السعى إلى إظهار استحالة المعرفة العلمية للظواهر الاجتماعية .

للمعرفة ، والامبيريقية البريطانية التى تؤكد على الأساس الفردى والتجريبى للمعرفة (Durkheim, 1961) . وكان حله للنزاع قائما على إنتاج تركيبة «فرنسية» لمحصلة كل من المنهج الألمانى والامبيريقية التجريبية الخاصة بالمنظور البريطانى ، نتج عنها نظرية تؤكد على الأساس الاجتماعى البنيوى المقيد ، الخاص بالأشكال الأساسية للتصنيف المعرفى والأخلاقيات والدين . وثم تأكيد قوى فى فكر دوركايم ، يرى أن الثقافة تقررها البنية الاجتماعية . ولعل أكثر من تعامل مع هذه الرؤية كان سوانسون Swanson ودوجلاس Douglas (Robertson and Lechner, 1984) ، وقدم ألكسندر رأياً أكثر مرونة فى هذا الموضوع (Alexander, 1988) .

وكانت مساهمة زيمل بالنسبة لتحليل الثقافة أكثر وضوحاً ، وإن كانت أقل تأثيراً وتم نقاشها مرات معدودة . ومن المفارقة أن هذا هو الظاهر . فقد عالج موضوع الثقافة بطريقة مباشرة ومستدامة ، مستخدماالمفهوم فى كثير من الأحيان على هيئة شديدة التحديد ، بعكس ڤيبر الذى استخدمه استخداما مسهبا ودلاليا ، ودوركايم ، الذى نادرا ما تحدث مباشرة عن «الثقافة» . وتقل المفارقة بشكل واضح إذا كان تقدير المرء تاما لما أسماه زيمل بالثقافة الموضوعية ، باعتبارها ظاهرة مستقلة استقلالا نسبيا ، وكان تحليله الثقافى منفصلا انفصالا استراتيجيا عن مفهومه شديد التحديد الخاص بعلم الاجتماع . وجريا على النمط الكانطى ، بحث زيمل الفئات ، أو بحسب تعبيره **الأشكال** الرئيسية للثقافة ، من حيث علاقتها **بالمضمون** الثقافى . إلا أن منهجه كان بصورة أو بأخرى هيجليا وماركسيا فضفاضا . ذلك أنه كان مهتما اهتماما كبيرا بالعلاقة بين الموضوعية والذاتية ، وخاصة الثقافة الموضوعية والثقافة الذاتية . وكان تحليله نقديا بشكل مزدوج : فى تفسيره لشكل أو أشكال الثقافة (التى تجعلها **ممكنة**) من ناحية ، ومن ناحية أخرى فى معالجته للصراعات (أو ما قد نسميه الآن بشكل أكثر تحديدا التناقضات) فى الثقافة الحديثة من منظور «المأساة» (Simmel, 1968) .

وبينما يتضح أن مسألة المادية والمثالية ، وكذلك قضية الموضوعية والذاتية ، كانت شديدة الأهمية بالنسبة لعلماء الاجتماع الكلاسيكيين ، فقد كانت هناك أمور أخرى فى الخلفية ، وبالذات فى التمييز الألمانى بين الثقافة والحضارة ،

الذى انطوى على التمييز بين الثقافة كعضو مركزى فى منظومة من مفاهيم الإقرار (مثل مثقف وتثقيف وفريد ثقافيا) ، **والحضارة** باعتبارها وصفا سلبيا يتعلق بالعالم الحديث [٢] . وعكس ذلك كان الاتجاه الفرنسى الذى تجاهل منظومة الأفكار الدائرة فى فلك الثقافة ، وتحليل طابع الحضارة الحديثة وأصولها ، بطريقة أكثر إيجابية وتفاولا . وفى ألمانيا ، ترددت كلمة «ثقافة» مختلطة بموضوعات تاريخية وإنسانية (Merquior, 1979 : 39 - 61) ، حيث كانت الموضوعات الإنسانية ممثلة فى التأكيد على التثقيف الذاتى وتثقيف النموذج ، على حين تنصرف الموضوعات التاريخانية إلى *التأكيد على التفرد الثقافى الخاص* بمجتمعات وحضارات بعينها . وقد تشكلت الرؤية التاريخية بصورة بارزة على يد يوهان هيردر J. Herder [*] ، فى تركيزة على خصوصية وتفرّد كل ثقافة أو شعب (Berlin, 1991) و (Dumont, 1984 : 106) . إلا أن وجهة نظر فيخته الأقل تاريخانية والهيجلية الأصل ، التى تذهب إلى أن ثقافة بعينها «تجسّد الإنسانية فى زمن معين» (Dumont, 1984 : 111) كانت لسوء الحظ كذلك ذات تأثير كبير . وعلى أية حال ، فإن الحقيقة التى تقول إن الثقافة لها تاريخ شديد الخصوصية فى السياق الألمانى ، لابد أن نعيها وعيا شديدا ، ليس فقط بسبب حقيقة أنها مثلت مفهوما تاريخيا للثقافة انتقل من الألمان إلى السياق الأمريكى بداية القرن العشرين ، وبتحديد أوفى عبر كتابات فرانز بواس F. Boas [**] الأنثروبولوجية (Stocking, 1968 . Sahlins, 1976 . Bloch, 1983 : 125 - 128) . وبينما اتخذ

(*) فيلسوف وأديب وناقد ألمانى (١٧٤٤ – ١٨٠٢) ، طبّق المدخل التاريخى من دراسة الثقافة ، ولكنه بقى عموما فى موقع الفهم المثالى للتاريخ .

(**) أنثروبولوجى أمريكى من أصل ألمانى (١٨٥٨ – ١٩٤٢) ، يعتبر الموجه الأساسى للبحث الأنثروبولوجى فى الولايات المتحدة خلال النصف الأول من القرن العشرين . اهتم بدراسة اللغة والأدب الشعبى والفولكلور ، من خلال أبحاثه حول ثقافات الهنود الحمر فى الساحل الشمالى الغربى ، التى استغرق فى جمع مواد منها مدة تصل إلى قرابة الأربعين سنة ، وتوصل من خلالها إلى صوغ المفهوم الأنثروبولوجى المهم «الصيغة الكلية» Configuration ، التى تتمثل فى مجموعة القيم والاتجاهات التى تضفى عليها الثقافة أهمية كبرى ، وتؤثر فى سلوك أفرادها وشخصياتهم . =

رد الفعل المضاد للنظرية التطورية إبّان القرن التاسع عشر فى الأنثروبولوجيا البريطانية شكل المفهوم النفعى الخاص بالمجتمعات البدائية فى إفريقيا وآسيا والأوقيانوس ، حيث يتشكل كل منها بصورة أساسية من بنى اجتماعية فريدة ، فقد انطوى رد الفعل الأنثروبولوجى الأمريكى على اهتمام الأنماط **الثقافية** المتميزة ، الخاصة بالمجتمعات البدائية فى أمريكا الشمالية . وربما مثّل الاتجاه الثانى انعكاسا للتمييز الألمانى بين الكلية الثقافية والتحلل «الحضارى» . وأدى الاهتمام الأنثروبولوجى الأمريكى ، إلى ظهور اهتمام أكثر تركيزا بالصيغ الكلية الثقافة ، وهو ما يتضح على نطاق كبير فى أعمال كروبر Kroeber ، وبشكل أكثر تحديدا فى كتابات مرجريت ميد M. Nead وروث بندكت R. Benedict . وقد تُركت دراسة «الحضارة» بمعناها الألمانى بصورة كبيرة لعلم الاجتماع ، رغم أنه تم الجمع فى النهاية بين المعنى الأنثروبولوجى وتيار مهم من تيارات علم الاجتماع الأمريكى ، بدا فى التعاون بين كروبر وبارسونز ، حيث كان من الواضح أن ذلك تم لأسباب مهنية استراتيجية ، وركز على مشكلة التعريف العلمى الرسمى للثقافة (Kroeber and Parsons, 1958) .

باختصار ، فإن المفاهيم المميزة الخاصة بما نميل الآن إلى تسميتها بالثقافة ، والموجودة فى الخلفيات القومية المجتمعية للعلم الاجتماعى والنظرية الاجتماعية الحديثين ، كانت كما يلى : أولا ، انصب الاهتمام الألمانى على الثقافة «الحقيقية» مقابل مشكلة **التشويه** الاجتماعى لـ «المعرفة» ، ومن ثم يبرز الشكل المحدد للمعرفة الذى اختاره علم الاجتماع الألمانى ، وبشكل ملحوظ فى كتابات شيلر Scheler

= ويشار فى هذا الصدد إلى جهوده فى ربط الأدب الشعبى والأسطورة والفلسفة والدين مع الحياة اليومية للجماعة ، وإلى دراساته فى مجال علم اللغة ، التى تقوم على محاولات كشف العلاقة بين اللغة وثقافاتها . يعدّ مرشداً للاتجاه الوظيفى فى الدراسة الأنثروبولوجية ، وانتقد الاتجاه التطورى ، ووضع الأسس النظرية التى سار عليها تلامذته من بعده ، كالاهتمام بالتنوع والتباين فى السلوك البشرى ، ودراسة ثقافات معينة بدلا من الثقافة الإنسانية بعامة ، واتخاذ النظرة الشمولية مدخلا لدراسة الثقافة ، وعدم فصل العناصر الثقافية عن سياقها العام ، وجمع أكبر قدر من المادة الميدانية عن الثقافة موضع الدراسة ، مع الاهتمام بكل ما يتصل بتاريخها .

وكارل مانهايم K. Mannheim (*) ، ونقد مدرسة فرانكفورت لـ «حضارة التنوير» ، واهتمام يورجين هابرماس J. Habermas (**) بالحقيقة الاتصالية (في مقابل «الاتصال المشوه تشويهاً منظما») .

(*) عالم اجتماع مجرى (١٨٩٣ - ١٩٤٧) ، ولد فى مدينة بودابست ، وشارك فى إحدى حلقات المناقشة التى قام بها جورج لوكاش فى المدينة . وبعد أن حاز شهادة الدكتوراه من جامعتها ، هاجر عام ١٩٢٠ إلى ألمانيا ، حيث خلف فرانز أوبنهايمر كأستاذ لعلم الاجتماع فى جامعة فرانكفورت عام ١٩٢٩ ، وهى السنة التى نشر فيها كتابه المشهور (أيديولوجيا ويوتوبيا) ، الذى يعد أحد المصادر الرئيسية فى اجتماعية المعرفة . وبعد صعود النازية إلى الحكم فى ألمانيا ، تم عزله من عمله عام ١٩٣٣ ، فسافر إلى لندن بدعوة من مجموعة من العلماء البريطانيين ، حيث قام بالتدريس لمدة عشر سنوات بأحد المعاهد ثم بجامعتها ، ليشغل بها طيلة سنوات الحرب العالمية الثانية منصب أستاذ علم اجتماع التربية ، حتى توفى .

الإنجاز الرئيسى الذى حققه مانهايم ، كان فى مجال علم اجتماع المعرفة ، رغم أنه كتب أيضا فى المسائل السياسية ، خصوصا فى التخطيط الديموقراطى ، وفى التعليم .

وثم خطوات ثلاث هامة يراها واجبة الاتباع عند الشروع البحثى فى إطار علم اجتماع المعرفة : أولا ، تفسير الإنتاج الذهنى على ضوء علاقته بالواقع الاجتماعى والاقتصادى ، كما ينبغى التعرف إلى الوظيفة التى يقوم بها ، وإلا استحال فهم هذا الإنتاج . ثانيا ، اعتبار أن نقطة انطلاق الفكرة ليست جامدة بل دينامية . كما ينبغى رصد التبدلات الأساسية التى تجرى على صعيد هذه النقاط . ثالثا ، إدراك أن الشرائح الاجتماعية تلعب دوراً أساسياً فى تغيير مضمون المفاهيم والأفكار ، كما ينبغى درس مراحل التبدل هذه ، وتزامن هذا التبدل مع مراحل التطور الاجتماعى ، لأن فى هذا التزامن عبرة موضوعية أكيدة .

ويمكن القول إن أعمال مانهايم فى مجال هذا المبحث السوسيولوجى تمثل مزيجا يعوزه التماسك من المذهب التاريخى الألمانى والماركسية ، كذلك فإن آراءه السياسية تتميز بمحاولة مزج الديموقراطية الليبرالية بالتخطيط الاشتراكى ، بما يوحى بأنها محاولة لإيجاد صيغة تصالح بين الاتجاهات الليبرالية والراديكالية .

(**) يعتبر من أبرز المعبّرين عن الاتجاه العقلانى ، ونقد الطابع التقنى الوضعى القمعى للعقل فى الممارسات الرأسمالية والاشتراكية . وهو لدى توم بوتومور المفكر الأكبر لما بعد مدرسة فرانكفورت أو النظرية النقدية الجديدة .

ورغم قربه من الماركسية ، فإنه يختلف مع ماركس فى أمر أساس . فهو يرى أن ماركس قد أخطأ فى فى إيلائه للإنتاج المادى المركز الأول ، خلال تعريفه للإنسان فى رويته التاريخية باعتباره تطور للأشكال والأنماط الاجتماعية . ولهذا يرى هابرماس أن التفاعل الاجتماعى هو أيضا

الأمر الثانى ، هو أن الانشغال الفرنسى كان ببنية الفكر الإنسانى فيما يتعلق بالتنوع فى البنية الاجتماعية ، حيث كان الثابت الرئيسى خلال القرن العشرين هو الإصرار على الحفاظ على أنماط الفكر محافظة جمعية . وكان هناك كذلك اهتمام متصل من ليفى بروك حتى فوكو بظاهرة **التفكك** واسعة النطاق (فى مقابل التشويه) فى البنى المعرفية ، سواء بين الحضارات أو فى إطار تاريخ حضارات بعينها . الأمر الثالث ، هو أن الاهتمام البريطانى لم يكن بارزا فيما يتصل بالعلاقة بين الاهتمامات المشكلة تشكيلا اجتماعيا والمعرفة (مركز الاهتمام الألمانى) ، أو بين البنية الاجتماعية وأنماط الفكر (الرأى الفرنسى السائد) ، ولكن **بالتقارب الطبيعى** الخاص بالثقافة والعلاقات والبنى الاجتماعية ، وهو ما يترجم بعبارة الثقافة **كأسلوب حياة** خاص بشعب ما (كما فى أعمال ليفيز F. R. Leavis واليوت T. S. Eliot وطومسون E. P. Thompson وريموند وليامز R. Williams ، وربما كذلك جيدنز ، بل وستيوارت هول S. Hall) . وأخيرا ، فقد كان المفهوم الأمريكى الخاص بالثقافة ، رغم تأثير فرانز بواس ، **نفعيا** بقدر كبير فى اتجاهه العام ، حيث كان يرى أن الصيغ الكلية الثقافية الفريدة ينتجها الأفراد فى ظل خلفيات وظروف اجتماعية بعينها ، وأن الثقافة هى

= بعد أساس من أبعاد الممارسة الإنسانية ، وليس الإنتاج وحده ، وهو ما يوضح فلسفته التى تقوم على مفهوم الاتصال أو التواصل ، وعلى أسبقية اللغة وأولويتها على العمل .

والعقل الاتصالى عند هابرماس ، هو فاعلية تتجاوز العقل المتمركز حول الذات ، والعقل الشمولى المنغلق الذى يدعى أنه يتضمن كل شىء ، والعقل الأداتى الوضعى الذى يفتّت ويجزّئ الواقع ، ويحوّل كل شىء إلى موضوع جزئى حتى العقل نفسه .

ولد فى مدينة دوسلدروف عام ١٩٢٩ . ودرس فى جامعتها ، وحصل على درجة الدكتوراه عام ١٩٥٣ حول (الصراع بين المطلق والتاريخ فى فكر شلنج) . وأصبح بين عامى ١٩٥٦ - ١٩٥٩ مساعدا لأستاذه تيودور أدورنو فى معهد البحوث الاجتماعية بجامعة فرانكفورت ، ثم أستاذا للفلسفة وعلم الاجتماع فى جامعة هايدلبرج بين عامى ١٩٦١ - ١٩٦٤ ، ثم فى جامعة فرانكفورت بين عامى ١٩٦٤ - ١٩٧١ ، قبل انتقاله عام ١٩٧٢ إلى معهد ماكس بلانك فى ستارنبرج كأستاذ ثم كمدير للمعهد . ليعود مؤخرا إلى جامعة فرانكفورت .

هاجم ما بعد الحداثة ، وطالب بمواجهتها عن طريق إبقاء الباب مفتوحا أمام ما أطلق عليه زيادة التواصل والمشاركة بين الأفراد والجماعات ، وهو ما يبدو فى نظريته حول «الفعل التواصلى» .

ما ينتجه الأفراد والجماعات والمجتمعات ويكتسبونه لكى يؤدوا وظائفهم أداء فعالا ، بما يعنى حاجتهم إلى «وعاء للأدوات» (Swindler, 1986) . ويوحى هذا فى المقابل بأن الثقافة «تُنجز» بصورة كبيرة ، كما هو الحال فى المفهوم الأمريكى الخاص بالقومية ، وإن جاز القول بأن علماء الاجتماع الأمريكيين أصبحوا على وعى كبير بالمدى الذى تكون فيه الثقافات القومية والاثنية أمورا خاصة بالتوجيه ، بل و «الاختراع» .

ومن الواضح أن هذه الأوصاف الهيكلية تشير إلى أن هناك شيئا أكثر عمقا من الثقافة فى حد ذاتها، لابد أن نوليه عنايتنا فى علم الاجتماع الذى يركز على الثقافة ، أى العوامل التى تسفر عن تنوع فى مفاهيمها . وهذا هو الوضع الذى يصبح فيه مفهومى عن الثقافة الشارحة أكثر صلة بالموضوع . وهذه الثقافات الشارحة ، أو الشفرات الثقافية ، تقيد مفاهيم الثقافة ، وبصورة رئيسية فيما يتعلق بالافتراضات الضمنية عميقة الجذور التى تتصل بالعلاقات بين الجزء والكل ، وبين الأفراد والمجتمعات ، وبين الجماعات الداخلة والجماعات الخارجة [*] ، وبين المجتمعات والعالم ككل (Robertson, 1978, 1980 . Holzner and Robertson, 1980, 33 - 39) . وهى تشكل كذلك الطرق ، وبالأحرى الدرجة ، التى يتم بها صوْغ الثقافة الأساسية وتطبيقها على الفعل العملى (Sahlins, 1976, 1985) . بعبارة أخرى ، لا تتنوع الثقافة فقط من حيث منزلتهامن مجتمع لآخر ومن حضارة لأخرى . فهناك كذلك تنوع كبير فى طريقة صوغها ، وكذلك فى معناها نفسه .

(*) الجماعة الداخلة والجماعة الخارجة نموذجان أساسيان من نماذج الجماعات وضع مفهومهما سمنر Sumner ، حين رأى أن الفرد ينتمى إلى عدد من الجماعات تعتبر بالنسبة إليه جماعات داخلية (كالأسرة مثلا) ، فيما تضحى ماعداها من جماعات خارجة بالنسبة إليه .

ويفرّق بينهما على أساس الوظيفة التى تؤديها كل جماعة لأعضائها ، وكذلك على أساس شعورهم بعضويتهم فيها .

فعلى أساس الوظيفة ، تتميز العلاقات فى الجماعة الداخلة بالأمن والنظام والاستقرار والتعاون المتبادل واحترام حقوق الآخر والتضامن والولاء للجماعة ، لكن اتجاهاتهم لما عداهم من أعضاء الجماعات الخارجة ، فيعبر عن شعور العداء والكراهية ، بما يعنى أن الجماعة الخارجة هى التى لا يشعر الفرد تجاهها بالانتماء والتعاون والتعاطف .

والجماعتان : الداخلة والخارجة ليستا جماعات فعلية ، حيث أن الشخص هو الذى يخلقها ، حين يستخدم لفظ «نحن» أو «هم» .

رابعا - تعاظم الاهتمام بالثقافة :

فى تحولى إلى مقاربة بعض الظروف التى تزيد من حجم الاهتمام بالثقافة ، أبدأ بإعادة ضبط العلاقة بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. ويمكن إرجاع الفصل الأساسى بين العلمين بشكل كامل تقريبا إلى حالة خاصة فى عملية العولمة طويلة المدى . فالأنثروبولوجيا تشكل فى واقع الأمر الإعلان العلمى الخاص بالعالم الثالث ، وإن كان هذا لا ينطبق بوضوح شديد على علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين والألمان ، وكذلك الحال بالنسبة للفرنسيين والبريطانيين . ومع أن الأنثروبولوجيا الحديثة تأسست فى أكثر الدول الامبريالية **نجاحا** من «الناحية السطحية» فى الفترة الحديثة المبكرة، (أى فرنسا وبريطانيا) ، فهى لم تموضع فقط التنوع الثقافى (أى بصفته تنوعا لا نهائيا تقريبا أو على الأقل كعالم ذى شكلين أو ثلاثة أشكال ثقافية أساسية) بل كذلك ، وبطريقة يجب أن تدرس دراسة كاملة ، المشاكل الرئيسية الخاصة بالحداثة والنزعة الحداثية (Ardner, Modernism, 1985) . وخلال العشرين سنة الأخيرة أو نحو ذلك ، أضاف علماء الأنثروبولوجيا الثقافيون والاجتماعيون موضوعات تتصل بالمجتمعات الحديثة فى مجال دراساتهم (بما فى ذلك المجال الكونى) ، بعد أن كانوا يقتصرون على دراسة ما أطلقوا عليه المجتمعات البدائية . وبمرور الوقت ، أصبحنا أكثر حساسية للعامل الثقافى . وأعتقد أنه ليس من حسن الطالع أن هذا قد أدى إلى تكريس قدر كبير من الجهد لمشكلة النسبية (*) (Geertz, 1984) .

(*) مع اكتشاف أينشتين لنظرية النسبية مطلع القرن العشرين ، تحطم الطابع المطلق الذى كان مفهوما الزمان والمكان يتميزان به ، لأنه كشف عن نسبية مفهومنا للزمان والمكان ، وبالتالى عن نسبية معرفتنا ككل ، باعتبار الزمان والمكان من الركائز الأساسية فى معرفتنا .

وتنطلق النسبية من أنه ليس بوسع الإنسان ، فى هذه أو تلك من مراحل تطوره ، أن يحصّل معرفة تامة وصحيحة مطلقًا لا عن الواقع ككل ، ولا عن موضوع ملموس من موضوعات البحث ، وأنه فى كل فترة زمنية لا تكون معارفنا كاملة ، وإنما تكون محدودة بمستوى تطور الإنتاج والعلم وبقدرات الناس المعرفية .

وتبالغ النسبية حين تنفى موضوعية المعرفة ، فتنفى أن تكون فيها موضوعات تعكس صفات الواقع وقانونياته الفعلية .

وأفضل لنا كثيرا أن نركز على الواجهات ما بين المجتمعية وبين الحضارية **الفعلية** (Nelson, 1981) . والعمليات طويلة المدى الخاصة **بالتوفيق** الثقافى ، وبشكل أكثر تحديدا ، كى ندرس الطرق التى تمت بها معالجة مشاكل الخصوصية والعالمية والتعامل معها ، بدل أن نصبح أنصارا فلسفيين فى كفاح الكراسى بين النزعة النسبية ومناوءة النسبية . ومما لا شك فيه أن الاهتمام الحالى ، هو إلى حدٍّ ما أحد تجليات التجانس الثقافى الخاص بالعالم المعولم المضغوط . غير أن عملنا هو دراسة عملية العولمة ، وليس مجرد صدى لها .

وقد ساهم إدخال الماركسية فى الدرس الأكاديمى الغربى منذ منتصف الستينيات كذلك مساهمة كبيرة فى الاهتمام المتزايد بالثقافة . ولم يكن ذلك خلوا من المفارقة . ونشأ هذا الظرف بطبيعة الحال فيما يتعلق بالمشكلة الماركسية فى المقام الأول ، الخاصة بصمود الرأسمالية وتوسعها فى الفترة الأخيرة . وعلى وجه التحديد ، فإنه على قدر ما كان ينبغى أن تنهار الرأسمالية بفعل عبئها الاقتصادى ، طبقًا لمعظم الاتجاهات الماركسية فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، فإن استمرارها وتوسعها الحالى لابد من تفسيره عبر عوامل غير اقتصادية ، بدت من بينها الثقافة ، والأيديولوجيا السائدة بتحديد أدق مرشحا أساسيا (Abercrombie et al. : 198) ، اعتبارا من أن القومية والاثنية ظاهرتان على قدر وثيق من الارتباط . والواقع أن الماركسية الغربية المجددة قد

= وكان كارل مانهايم فى عداد الذين حاولوا الإفادة من فرضية النسبية ، من أجل تأكيد نظريته النسبية فى المعرفة ، واستحالة هذه المعرفة أن تكون مطلقة ، إن فى المجال النظرى أو التطبيقى .

إن النسبية كانت موجودة فى العلوم الإنسانية والاجتماعية كنزعة ، قبل أن تتكرس على شكل حقيقة علمية فى الفيزياء . ومانهايم يشير إلى هذا الأمر ، معتبرا أن مفهوم النسبية الذى ولد على الصعيدالنظرى قبل أن يؤلد على الصعيد التطبيقى ، هو الذى مهد لمجيئ الاكتشاف التطبيقى .

وقد شكلت النزعة النسبية العنصر التمهيدى الأول بالنسبة لعلم اجتماع المعرفة . فلو بقيت المفاهيم كلها والمعارف فى إطار الفكر المثالى ، التخالف استراتيجيا عبر العصور مع الفكر الدينى ، لم تم التفكير فى استنباط علم جديد يبحث فى الأساس الاجتماعى لتكوّن أفكار البشر ، بما يعنى أن النزعة النسبية هى التى دفعت التحليل نحو هذا الميدان الجديد الذى هو نسبية المعرفة ، والذى يشكل القاعدة التى ينطلق منها علم اجتماع المعرفة ، ومفتاح علم الاجتماع ككل كما يؤكد مانهايم .

ركزت تركيزا تاما تقريبا على البعد الثقافى للتكوينات الاجتماعية (P. Anderson, 1976, 1984) . بل إن ما ظهر فى البداية على أنه استثناء رئيس لهذا الاتجاه ، أى نظرية ڤالرشتاين الخاصة بالأنظمة العالمية ، قد نحا كما سنرى منحى ثقافيا ، كاستجابة محددة للأهمية الرأسمالية على المستوى العالمى . وبينما ركز قدر كبير من «الماركسية الثقافية» على موضوع الهيمنة ، فى صورة الثقافة «الكابحة» للقوى الاقتصادية التى لولاها لكانت قوى جامحة ، فإن بعض أشكال الماركسية الحديثة أو «ما بعد الماركسية» قد اتخذت سبيل إعادة بناء الفكر الماركسى ، بطريقة تجعل الثقافة أكثر مركزية بالنسبة لفكرة المادية التاريخية نفسها . وبينما تنظر مجموعة من الماركسيات إلى الثقافة على أنها ظاهرة مصاحبة عنيدة ، فإن مجموعة أخرى تنظر إلى «مشكلة الثقافة» على أنها متأصلة فى الرأسمالية ، وربما فى كل التكوينات الاجتماعية الأخرى . وتراود جان فرانسوا بوديار Jean - François Baudillard مع أفكارى إلى الذروة ، بمقولته حول أن التسليع المتأصل فى الرأسمالية قد أوجد لها ظاهرة **ثقافية** فى المقام الأول . وبصورة عامة ، وحسب الاتجاه الماركسى الأقل تحددا ، لابد من ذكر هؤلاء الذين يميلون إلى التعامل مع الموضوع الأساسى فى الماركسية السوسيولوجية ، أى الطبقة والصراع الطبقى ، فيما يتعلق بالميول أو النزوعات الثقافية ، لو شئنا استخدام عبارة بيير بورديو P. Bourdieu (*) الخاصة بطبقات معينة .

(*) يعد واحدا من أهم علماء الاجتماع المتميزين فى فرنسا اليوم ، بل لعله أهمهم على الإطلاق ، ومن أكثر علماء الاجتماع المعاصرين تجديدا وخصوبة ، وإن جاز القول إنه ، وإن يكن بفكره سوسيولوجيا ، فهو اثنولوجى بمزاجه .

ذاع صيته منذ منتصف الستينات ، من خلال ما قدمه من أعمال حاولت تحطيم الحدود بين العلوم الاجتماعية ، يوضحها طرقه لمجالات غير مسبوقة ، من مثل دراسة الدور الاجتماعى للصور الفوتوغرافية العائلية ، أو تحليل المجتمع الأكاديمى ، أو الحقل الأدبى ، أو استخدام مفاهيم جديدة من مثل مفهوم «النزوع» Habitus ، ويعنى به ما يتكون لدى الفرد من استعدادات وسلوكيات وأسلوب فى العيش ، نتيجة لموقعه الاجتماعى ، أو مفهوم «الحقل» Champ ، ويقصد به الموقع الاجتماعى الذى يؤدى فيه الفرد وظيفته الاجتماعية ، كالحقل البيروقراطى للدلالة على الدولة ، وحيث لكل حقل بنيته التى تحددها حركة الفاعلين فيه وعلاقاتهم . =

وبذلك تصبح الثقافة موقعا لما أسماه بارسونز ، فى عبارة معدلة لجورج هربرت ميد G. H. Mead ، تعريف الموقف المجتمعى (Touraine, 1981) . إلا أن الموقف **الكونى** هو ما يعد القضية السوسيولوجية الأكثر إلحاحا فى الوقت الحالى .

وبطريقة مختلفة بعض الشىء ، تأثرت الماركسية تأثرا بالغا بالعامل الثقافى فى أمريكا اللاتينية ، حيث حاولت حركة لاهوت التحرير (*) توليف أشكال من الماركسية بها جوانب من الفكر المسيحى . وفى أمريكا اللاتينية وغيرها ، كانت

= ولا يحد من هذه النظرة البنيوية فى فكر بورديو إلا رؤية ماركسية ، ترى المجتمع كمجال للصراع على السيطرة ، وتعطى التاريخ الأولوية على البنية . ويقرّ بورديو بدور رأس المال الاقتصادى فى تحديد الخريطة الاجتماعية ، ولكنه يعطى وزنا أكبر للهيمنة الثقافية للرأسمال الرمزى . فكل الطبقات تملك مستويات أو أنواع مختلفة من الرأسمال الرمزى ، الذى يتولد من خلال التنشئة الاجتماعية والتعليم والتثقيف . ويعمل هذا الرأسمال الثقافى كمصدر أساسى من مصادر تأكيد الوضع الطبقى والدفاع عنه . ومن تقاطع محورى رأس المال الاقتصادى ورأس المال الثقافى فى المجتمع ، تتشكل المجالات الاجتماعية ، ويتحدد موقع الفرد فى المجال . هذا الموقع الذى يزود الفرد بمبادئ معرفية ، ينظر بها للواقع الاجتماعى ، ويسميها بورديو «مبادئ النظر والتقسيم» ، إذ تساعد الفرد فى رؤية الظواهر الاجتماعية ورسم الحدود بينها .

(*) ظهرت هذه الحركة فى ستينيات القرن الحالى بأمريكا اللاتينية ، وبخاصة فى كولومبيا ، وقادها الراهب والسوسيولوجى كاميلو توريز C. Torees (١٩٢٩ – ١٩٦٦) ، وقدم حولها أبحاثًا ودراسات عديدة ، ركز فيها على دور الجامعة فى قيادة العمل الوطنى ، وتكريس علم اجتماع قومى ، وضرورة التواصل بين الريف والحضر ، والتخطيط ، وربط الثقافة بالوعى الطبقى ، والتأكيد على العلاقة بين الدين والثورة ، وعلى ضرورة أن تعيد الكنيسة فى أمريكا اللاتينية النظر فى دورها .

وتجمع أفكار هذه الحركة بين الماركسية والمسيحية ، حيث لا خلاف بينهما لديها ، فكلاهما ثورة ، بعيدا عن الأساس الفكرى لكل منهما .

وقد وجهت هذه الحركة أهدافها نحو تحقيق الإصلاح الزراعى والعمرانى ، ونشر المؤسسات الجماعية التعاونية ، ووضع خطط متكاملة للاقتصاد الوطنى ، وتأميم البنوك والمستشفيات والعيادات الخاصة والصيدليات والعامل ، وإقامة علاقات دولية على أساس من الاحترام المتبادل لسيادة كل دولة ، ونشر التأمين الاجتماعى والصحى الشامل ، والمساواة التامة بين الرجل والمرأة .

وقامت ممارسات الحركة على محاولة تكوين جهاز سياسى متعدد وقادر على الاستيلاء على السلطة ، تكون قاعدته من الجماهير والتنظيمات الشعبية وعضويته ممن تزكيهم للقيادة .

ومن أجل تحقيق هذا البرنامج ، دعت إلى توحيد جميع القوى الثورية ، لكنه تم إجهاضها .

فكرة أنطونيو جرامشى A. Gramsci حول الهيمنة الثقافية ذات تأثير كبير بطبيعة الحال ، منذ الاهتمام الكبير الذى أثاره عمله فى الستينيات .

وثمة تطور بالغ الأهمية ، يترابط ارتباطًا وثيقًا باندماج اللاهوت والعلم الاجتماعى الماركسى خلال السبعينيات ، وهو البروز المتنامى للدين ، أو على الأقل مقولة «الدين» - فى العالم الحديث ، الذى تعد التوترات بين الدين والدولة وتسييس الدين فى أنحاء الكرة الأرضية أبرز تجلياته . إن التحيز المضاد للثقافة ، الخاص بقدر كبير من علم الاجتماع الحديث ، وهو مقدمة منطقية للاتجاه الوضعى فى هذا العلم ، يلقى تحديا قويا منه . والمؤكد أن هذا يشكل بعدا أساسيا من أبعاد الحضور المعاصر للثقافة . وأحد الجوانب الأكثر أهمية من ذلك التطور يتعلق بموضوع تجديد الحيوية (Robertson, 1985) . وحيث إن فكرة بعث الحياة من جديد نشأت بصورة بارزة فى العلم الاجتماعى الحديث فى عمل والاس (Wallace, 1956) ، فإنها ذات صلة بالسياق الحالى ، لأنها تحوى فكرة تنشيط البنى الاجتماعية «المجهدة» . وبشكل محدد ، فإن فكرة تجديد الطاقة تركز الآن بصورة واضحة على فرضية أن كل الجماعات الاجتماعية ، وخاصة المجتمعات الكلية فى العصر الحديث ، تواجه بشكل دورى ، وبأشكال منمطة تنميطا متغيرا ، المشكلة الوصفية الخاصة بإعطاء أشكالها المتعلقة بالروتين الاجتماعى الاقتصادى ، المركبة تركيبا مجتمعيا ، وإعادة توجيهها. والفكرة القائلة بأن المجتمعات تحتاج إلى «عمليات نقل دم ثقافية» ، هى ما يدور حوله السجال بشكل أساس . وينبع مصدر مهم لكل من الفكرة النظرية والتوجه الامبيريقى فى هذا الخصوص من عملية العولمة بالدرجة الأولى ، وإن لم يكن الوحيد . وفى الظرف الكونى المعاصر ، نجد أنه محظور على المجتمعات أن «تهب نفسها الحياة» ، وهى فى الوقت نفسه ممنوعة من المساهمة فى تجديد نشاط العالم (Lencher, 1990) ، أو حسب المفهوم الماركسى ، تحويل العالم من نوع قائم بذاته إلى نوع **من أجل** ذاته . وهذا هو أحد أسس التسييس القومى المعاصر للثقافة ، أو بتجديد أكثر ، مشاركة الدولة الحديثة فى المزيد والمزيد من مجالات الحياة الاجتماعية .

إن موضوعَىْ تجديد الحيوية لـ «المجتمعات» ، وإحياء (العالم) ، يمكن ربطهما بأفكار تنـاوب النمـوذج الأسـاسى (*) والمشكلة كمـا وضـعت أو أوحى به توماس كون Th. Kuhn . والرأى الذى أراه فيـمـا يتـعلق بهـذه الأفكار ذائعة الصيت ، التى يكثر الكلام بصورة بارزة حولها ، هى أنها جزء من اتجاه كونى أكبر نحو الوعى بنسبية كل الأشياء . وفى هذا الصدد ، من المهم أن تدرك أنه فى الوقت الذى بدأ فيه كون ، على وجه التقريب ، نشر عمله الذى كان له تأثيره الضـخم فيما يتصل بالثورات العلمية (Kuhn, 1964) . كان تالكوت بارسونز يبدأ فى إيضـاح نظريته الأكثـر شمـولا حول إعادة التنظيم الثقـافى (Parsons, 1961) . وكانت مقولتـه الأسـاسـيـة ، التى شـابهت نظرية كون إلى حد كبير فى شكلها العـام ، وإن بدت أكثر تعقيدا من الناحية التحليلة ، هى أن المجتمعات تواجه من حين لآخر تفاوتا بين النماذج الثقافية و «الواقع» ، وهو ظرف يسفر عن مشكلة خاصة بإعادة التنظيم الثقافى . وهذا الرأى لابد من ربطه ربطـا واضـحا ، بتحليل المواجهات بين الثقافة المجتمعية وغيرها من الثقافات فى النظام الكونى . ويرتبط الوضوح الامبيريقى

(*) النموذج الأسـاسى ، أو البراديم Paradigm ، مفـهوم بلورة تومـاس كون ، وعنى به ما يملكه ويشارك فيه أعضـاء جماعة علميـة (فيزيائيـون ، كيميـائيون ، علمـاء فلك ، علمـاء حيـوان ، متخصصون فى العلوم الاجتمـاعية ...) . وبالمقابل ، تتكون هذه الجماعة ممن يرجعون أو يستندون إلى نفس هذا النموذج .

ويبدو استخدام هذا المفهوم كأداة تحليلية ، اتجاها مثمرا ، لأنه يسمح بتعيين أكثر الإنجازات قيمة وأهمية فى مسيرة العلم ، باعتبـاره مجموعة من الفرضيـات والقضـايا الرئيسية التى تحدد المشاكل الشرعية فى مجال علمى معين ، وتخدم فى توجيه النظر إلى الجوانب الأكثر دلالة فى مرحلة تاريخية له .

ونتيجة لإحراز النمـوذج الأسـاسى لنجـاح علمى مرموق ، وتقديمه الحلول للمشكلة العلمية ، عن طريق صـوغ نسيج منضبط من التعميمـات الرمزيـة المتصلة بهذه المشكلة ، مثل قوانين نيوتن على سبيل المثالى ، فإن ميزة هذا النموذج هو أنه يوقف تنازع التيارات المتعددة والمختلفة المسيطرة فى حقلها المعرفى ، ويحوّلها إلى مدرسة واحدة ، تمتلك نمطا من العمل العلمى الأكثر فعالية . ولدى كون ، فالذى يتغير عندما تصل الجماعة العلمية إلى النضج ، ليس حضور البراديم ، وإنما بالأحرى طبيعته .

البارز الخاص بالدين فى العديد من مناطق العالم الحديث ، والاهتمام بما يعتبر فى الأساس أفكارا خاصة بدوركايم حول التجديد المجتمعى ، ارتباطا مهما بالاهتمام السوسيولوجى الحديث بالنماذج وأطر المرجعية وغيرها . وترتبط كل من محاور الاهتمام هذه ارتباطا وثيقا بمشكلة ما يمكن تسميتها **بالطرق** التى تعمل وتتغير بموجبها المجتمعات وسواها من الجماعات . وبذلك تكون هناك درجة ملحوظة من التقارب فى علم الاجتماع الحديث . فمع أن قدرا كبيرا من النظرية السوسيولوجية ، فى الثلاثين سنة الماضية أو نحو ذلك ، كان مهتما بتحدى إعلان بارسونز ، الذى ينظر إلى مشكلة هذه النظرية كمشكلة نظام ، فإن الواقع يوحى بأن قدرا كبيرا من محاولة بارسونز كانت تتألف من تقديم **أوصاف بديلة للنظام** ، وإن كان هذا المفهوم نادرا ما يستخدم فى المناقشات الحديثة ، حيث إن أهميته المؤسسية بالنسبة للاثنوميثودولوجيا (*) استثناء رئيس .

(*) تيار غير شائع فى علم الاجتماع الأمريكى ، أسسه هارولد جار فنكل H. GarfinKel ، وتابعه تلميذه آرون شيكوريل A. Cicourel ، وجورج بساتاس G. Psathas وغيرهما .

وتحدد الاثنوميثودولوجيا لنفسها غاية تحليل كيف يبنى الفاعلون الاجتماعيون ، ضمن ممارساتهم اليومية ، أوضاعهم الاجتماعية ، وإلى أى المناهج والتفاعلات الرمزية يلجأون لتشكيل حقيقتهم الاجتماعية . وهذا التيار يستمد قسما من أصوله من علم اللغة وظاهراتيه ڤيبر وألفريد شوتز A. Schotz . وتعبير الاثنوميثودولوجيا ، أو الاثنية المنهجية إن صحت الترجمة ، اقترحه جارفنكل أسوة بتعبير اثنية العلوم Ethnosciences ، للتدليل على المعرفة التى يملكها الفاعلون الاجتماعيون عن ثقافتهم والمناهج التى يستخدمونها لوضع ممارساتهم المشتركة . وينكر جار فنكل بداية اهتمامه به ، حين عزم على دراسة المشاورات والمداولات التى تجرى بين القضاة فى المحكمة ، فرأى نفسه مضطراً ، ليس إلى معاينة معايير التشاور ، بل كيف يفهم القضاة أوضاع التشاور ، وكيف يدركونها ويحددونها ويشكلونها .

انطلاقا من هذا ، طوّر جارفنكل ومعاونوه مجموعة من الأعمال الهادفة إلى وكيف يحددون أوضاعهم ، ويحددون عن طريقها باستمرار أنشطتهم المشتركة .

ضمن هذا التوجه ، تثار من جديد مسألة الواقع الاجتماعى ، ليس كشىء معطى ، بل نتيجة للنشاط الدائم للفاعلين ، الذين يستخدمون معارف علمية وقواعد سلوك ومنهجية كاملة ، يجدر بعالم الاجتماع أن يقوم بتحليلها .

وخلافا للعلوم الاجتماعية الموضوعة ، يدعو المشتغلون بالاثنوميثودولوجيا إلى تحليل الكيفية التى يتوصل بها الفاعلون إلى الموضوعية ، وينكر هؤلاء المشتغلون علم الاجتماع التقليدى النظر =

وكما أشرنا قبلا ، فإننا نرى تقاربا فى شكل أساسى واحد ، وذلك فى القبول الواضح من جانب علماء اجتماع عديدين ينتمون إلى مدارس سوسيولوجية حديثة ، لفرضية الثقافة المشتركة ، أو الأيديولوجيا السائدة (Abercrombie et al., 1980) التى تؤكد بصورة أساسية على أن المكون الأساسى للنظام الاجتماعى هو تأسيس القيم الثقافية (والمعتقدات والرموز) ، أو إضفاء الصفة الذاتية عليها ، أو الاثنتين معا .

ولست هنا مهتما اهتماما مباشرا بمشكلة ملاءمة ما قاله أبركرومبى وآخرون عن مفهوم بارسونز الخاص بالنظام . ويكفى القول بأن بارسونز قدم بكل تأكيد مفهوما خاصا بأنماط تماسك التجمعات أكثر غنى مما يقره أبركرومبى وهيل Hill وتيرنر، وأنه اقترب كثيرا ، وإن لفترة قصيرة فقط أوائل الخمسينيات، أو كاد ، من الإدعاء بأن التجمعات الامبيريقية تتماسك على أساس من الثقافة المشتركة المتكاملة [٣] . وأرى أن القيمة الأساسية لفقد فرضية الثقافة المشتركة أو الأيديولوجيا الحديثة عند وصف ثقافى لتماسك المجتمعات الغربية . ويثير البديل الذى يقدمه أبر كرومبى وهيل وتيرنر مشاكل فى السياق الحالى (Turner, 1990) . ومقولتهم حول فكرة ماركس الخاصة بـ «إجبار علم الاقتصاد التعس» ، هى أنسب الطرق لوصف التماسك المجتمعى ، على الأقل فيما يتعلق بالمجتمعات الحديثة ، والرأسمالية منها بصورة أساسية . وإذا تركنا جانبا مسألة إن كانت تلك الفكرة تعبر تعبيرا صحيحا عن مفهوم ماركس الخاص بترتيب المجتمعات الرأسمالية أم لا – وأعتقد أنها لا تعبِّر عنه – فإن على المرء أن يواجه معقولية مقولتهم الظاهرية . ولنكن محددين ، كيف يمكن أن

= إلى الواقع المعطى كما حددته الطرائق الاجتماعية . فمهنة علم الاجتماع لن تكون الموافقة على البنى الاجتماعية ، بل معاينة الإبداع الدائم للمعايير ، بمعاينة عقليات المبحوثين والمناهج التى يحددون عن طريقها أوضاعهم .

وهكذا يضحى الميدان المميز للاثنوميثودولوجيا هو ميدان التفاعلات الرمزية ، الذى لا تتم فيه دراسة اللغة كبنية ، بل كفعل ، بأن نفهم كيف يتصرف المتحدثون من أجل مباشرة أحاديثهم .

يصبح علم الاقتصاد «جبريا» ، ويستمر فى كونه كذلك ؟ إننا بطرح هذا السؤال ، نعيد فى التو مواجهة الموضوعات الرئيسية الخاصة بعلم الاجتماع الكلاسيكى ، الذى يعود إلى الفترة ما بين عامى ١٨٩٠ - ١٩٢٠ . إننا نعود إلى اهتمام دوركايم بالأسس ما قبل البنوية الخاصة بالعقد والأسس ما قبل الإلزامية الخاصة بالإلزام ، وكذلك محاولة زيمل ، كما أوضحها ، لبناء طابق تحت المادية التاريخية ، وتركيز ڤيبر على روح الشعب التى تساند الاقتصاد النقدى الحديث .

مثل هذه الأمور عولجت مؤخرا من خلال مفاهيم مثل «الثقافة المادية» و «الثقافة النفعية» و «ثقافة المذهب المادى» ، وهو جانب شديد الأهمية من جوانب الاتجاه العام ، لكونه موضوع النزعة الاستهلاكية (Featherstone, 1991) . وباستثناء اهتمام ماركس بقدرة السلع الخفية ، أو صنميتها (*) ، فإننا لا نغالى إن قلنا أن علم الاجتماع ما قبل الكلاسيكى وعلم الاجتماع الكلاسيكى ، كانا مهتمين اهتماما كاملا تقريبا بجانب العرض الخاص بالعامل الاقتصادى ، أى بالتنظيم والعمل الذى يمتد إلى إنتاج السلع الاقتصادية وعرضها للبيع . وفيما عدا

(*) الصنمية Fetishism مفهوم مشتق من اللفظة البرتغالية Fetitico ، بمعنى سحر أو تعويذة أو قيمة ، وأطلق أول الأمر على ما كانت تقدسه بعض شعوب أفريقيا ، حيث يسود الاعتقاد بأن لبعض الأشياء المادية الصغيرة قوى سحرية خارقة للعادة .

ويظهر هذا المفهوم لدى ماركس فى كون الناس يتصورون قوانين الاقتصاد والاجتماع على أنها نتاج قوى خارقة تسيطر عليهم ، وتبدو حركتهم الاجتماعية فى نظرهم على أنها حركة أشياء ، أى أشياء تتحكم فيهم بدل أن يتحكموا فيها .

وفى الاقتصاد السلعى ، القائم على الملكية الخاصة ، تنشأ الصنمية السلعية حيث تنجم التصورات حول السلع كأشياء لها بطبيعتها قدرة خفية ، هى القدرة على التبادل ، وعلى الدخول فى علاقات فيما بينها وبين الناس . أما فى حقيقة الأمر ، فإن قدرة السلع على التبادل تعود إلى كونها منتجات للعمل البشرى ، وليست حركتها إلا نتيجة العلاقات بين السلع فى مجرى الإنتاج . وتتجلى هذه الصنمية السلعية فى عبادة المال والذهب ، وفى الإيمان بأن كل شىء فى العالم يباع ويشترى .

ولدى مدرسة فرانكفورت ، يمتد استعمال الصنمية من صنمية السلعة وترميزها ، التى حددها ماركس ، إلى ميدان أكثر رحابة من مجالها الاقتصادى ، إلى كل المظاهر اليومية المحيطة بوعى الفرد والجماعة ، وبخاصة وسائل السيطرة المتاحة لأجهزة الإعلام .

الاستثناء المهم الخاص بعمل ڤيبلين Veblen عن الاستهلاك الواضح ، لم يكن هناك ، حتى وقت قريب على الأقل ، مرادف سوسيولوجى للمنعطف الكينزى(*) فى علم الاقتصاد ، وانطوى ذلك بالطبع على تحول لافت للنظر إلى الاهتمام بالطلب على السلع الاقتصادية والخدمات . ويمثل الاهتمام السوسيولوجى والأنثروبولوجى المعاصر بـ «الطلب» نوعا من تخلف الثقافة . ذلك أن الاقتصاديين ركزوا تركيزا كبيرا على أهمية الطلب الجمعى طيلة ما يقرب من نصف قرن ، بينما جرى تكريس الجزء الأكبر من الاهتمام السوسيولوجى ، استيحاء من فرضية ڤيبر بشأن المذهب البروتستانتى وروح الجماعة الخاصة بالرأسمالية(**) ،

(*) المقصود هنا خصائص دولة الرفاه التى وضع أسسها عالم الاقتصاد البريطانى اللورد جون منيارز كينز J. M. Keynes ، حيث نادى ، عقب الأزمة الاقتصادية المشهورة نهاية الثلاثينيات ، بانتهاج سياسة تقوم على تدخل الدولة لحماية الاستقرار الاقتصادى ، بإقامة تسوية اجتماعية بين العمل ورأس المال ، وترشيد العلاقات الصناعية لضمان معيشة الطبقة العاملة ، فى محاولة للخروج من هذه الأزمة ، وكرد على الضغوط العمالية والاشتراكية .

فقد قاد التقدم الصناعى والتكنولوجى، وتوسيع دائرة السوق العالمية فى المستعمرات الجديدة ، إلى تعميق التنافس بين الدول الصناعية . ولم تقته الأزمة الرأسمالية إلا بحربين عالميتين ، إنهارت خلالهما جميع الآمال والأوهام الليبرالية ، وظهرت السياسات الاستعمارية على حقيقتها ، مما اضطر الليبرالية إلى القبول بمبدأ ضبط حركة الاقتصاد داخل حدود الدولة القومية ، فيما عرف بالسياسة الكينزية ، أو المنعطف الكينزى ، الذى قدم التبرير لتدخل الدولة فى العملية الاقتصادية ، لتسهيل تأمين الاستقرار الداخلى للرأسمالية .

لكن بداية السبعينات شهدت تزايد دعاوى تحرير الاقتصاد ، وتقليل دور الدولة ، ورفع القيود ، قادها الليبراليون الجدد من أعداء الكينزية ، مما دعا الدول الرأسمالية أن ترفع القيود الحكومية فى المجال المالى ، وأن تفتح أسواق المال أمام المناقشة ، لتبدأ بعدها حركة تحرير الاقتصاد تعم بلدانا عديدة فى العالم تدريجيا وبدرجات متفاوتة .

(**) لعب ماكس ڤيبر دورا بارزا فى تحديد العلاقة بين المتغيرات الثقافية والاقتصادية ، فى دراسته الرائدة عن العلاقة بين البروتستانتية والرأسمالية ، حيث توصل إلى أن الأخلاق البروتستانتية ، وبصفة خاصة الكالڤينية ، قد دفعت بالإنسان إلى محاولة تحقيق أكبر قدر ممكن من السيطرة على البيئة التى يعيش فى ظلها ، وبصفة أخص على المسائل الاقتصادية التى يتعامل معها ، فى الوقت الذى لم تؤد فيه الديانات الشرقية الوضعية فى الهند أو الصين إلى حفز أفراد تلك المجتمعات على الإنجاز الاقتصادى ، نظرا لعدم وجود الإطار الثقافى الذى يساعد على ذلك . =

لجانب العمل والإنتاج الخاص بالحياة الاقتصادية . وذلك النقص يجرى تداركه حاليًا مع تضمينات مهمة من أجل الطريقة التى نفكر بها فى الثقافة (Campbell, 1987. Featherstone, 1991) . وما حدث بكل بساطة ، هو أنه بينما شجع التركيز على العرض الاعتقاد بأن الثقافة ظاهرة مصاحبة ، فإن التركيز على «الطلب» الآن يميل إلى تشجيع الاعتقاد بأن الثقافة تنتمى بصورة أو بأخرى إلى البنية التحتية . وليكن الأمر ما يكون . فما يحدث الآن هو أنه يتضح أكثر وأكثر أن الأساس ما قبل الاقتصادى لـ «الإجبار الاقتصادى» إشكالية فى غاية الأهمية تتعلق بعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الحديثين .

وما يبدو أنه يبرز الآن ، هو نوع من الحل ، أو بالأحرى تجاوز ، لمعضلة المادية والمثالية القديمة ، التى أصابت تاريخ علم الاجتماع بصور مختلفة ، كما سهلت كذلك حتى وقت قريب الفصل بين علمى الاقتصاد والاجتماع . ويركز ذلك الحل على فكرة **الثقافة الاقتصادية** والأفكار والقيم والرموز وغيرها ، وهى جميعا متاحة إلى حدً ما بشكل مباشر للعمل الاقتصادى ومتضمنة فيه . وبينما ألمح إليها مفهوم ماركس الخاص بضمنية السلع ، وأشار إليها إشارة أكثر وضوحا تكريس ڤيبر لمعظم السنوات العشر الأخيرة من حياته لتحليل الأخلاق الاقتصادية الخاة بالتقاليد الدينية الأساسية ، فقد كان لها وقع مدهش على كثير من الآذان آنيا . ويرجع ذلك على وجه التحديد إلى أنها جمعت من جديد ما سبق أن فصل بينهما من الناحية التحليلية . وحيث أننا نبدأ الآن بداية أصيلة للاعتراف ، ليس فقط من الناحية البلاغية وإنما أيضا التحليلية ، بالصلة السوسيولوجية الخاصة بهذه المقولة ، فإن الخطورة تظل فى كوننا سوف نشعر بأننا مجبرون على الوقوف فى صف ادعاءات متعارضة فيما يتعلق بما تسبب فى هذا الاقتران بين «المادى» و «المثالى» . وسوف يدعى «الماديون» أن الأهمية الظاهرية لـ «المثالى»

= وكانت القيمة الحقيقية لأفكار ڤيبر أنها أثارت قدرا كبيرا من التساؤلات ومن ثم دفعت إلى إجراء عدد لا حصر له من البحوث حول العلاقات بين الدين والاقتصاد ، وتجاوزت بكثير الكتابات التى أصدرها ڤيبر نفسه عند هذا الموضوع .

هى فى واقع الأمر نتيجة لديناميات العوامل المادية ، بينما سوف يزعم «المثاليون» ، وإن كان ذلك بقدر أقل إلى حد ما من التوكيد ، أن «الانتصار» المثالى هو أمر جوهرى من أمور «الأفكار» ، أو على الأقل الاهتمامات المثالية .

خامسا - علم الاجتماع والدراسات الثقافية والكونية :

فى أغلب الأحيان ، تم التعبير عن السجال بشأن الثقافة بين علماء الاجتماع بطريقة آلية إلى حد كبير . وأعنى بذلك أن السجال استمر بشأن الاختيار بين إن كانت الثقافة بصورة أو بأخرى يتم تحديدها أو إن كانت هى التى تحدد الأمور . ويرى الجانب المؤيد للثقافة أن فى هذا ضرر كبير ، بمعنى أن «الثقافى» قد وافق بالفعل على القواعد المناوئة للثقافة فى هذه المقولة . ويوافق «الثقافى» على محاولة إثبات أن الثقافة تفسر أكثر مما يثبته المناوئ للثقافة ، بشأن الأمور التى يزعم أنها غير ثقافية . وهو مثل سويندلر (Swindler, 1986) يحاول أن يبين أن السوسيولوجيا «الاجتماعية» قد تكون أفضل فيما تزعم أنها تفعله إذا تعاملت مع الثقافة تعاملا جادا . ولعلنى أرى أن الأمر كذلك ، وإن بدت هذه المحاولات التى تهدف إلى إجازة القيمة العلمية للثقافة مناوئة بطريقة أو بأخرى للثقافة . واستمر التوجه الآلى لمشكلة المادية - المثالية إلى حدٍّ ما ، باعتباره شكلا من أشكال المادية ، منذ محاولة ماركس نفسه التغلب على التناقض . والواقع أن الندرة من المنظّرين الاجتماعيين قد حققوا ما يستحقونه من شهرة منذ ماركس ، دون الادعاء من قريب أو بعيد أنهم على وشك أن يحلوا ، أو أنهم حلّوا بالفعل ، مشكلة المادية والمثالية ، أو على الأقل أية مشكلة وثيقة الصلة بها . ومؤخرا ، غالبا ما اتخذ ذلك شكل محاولة «إعادة تركيب» المادية التاريخية .

وينكر بارسونز فى واحدة من مقاولاته الأخيرة (Parsons, 1979) ، وعنوانها " الرمزية الدينية والاقتصادية فى العالم الغربى " ، أن موضعة الاقتصاد التى يحدد زمنها بالثورة الصناعية أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، كانت لها ردود أفعال ثقافية مميزة ، وكان أكثرها حسما

ولم يزل هو المذهب الفردى النفعى ، ورومانسية المجتمع المحلى ، والمادية العضوية ، والاشتراكية الماركسية . وتشكل الفكرة التحليلية العامة ذات الصلة بتأويل ردود الأفعال تجاه التغير «المادى» بنمط براجماتى ، الرفض المنظم لطريقة البنية التحتية – البنية الفوقية الآلية الخاصة بالنظر إلى الأشياء . وبصورة خاصة ، فإن ما يراه توجه بارسونز الأخير هو أنه بينما يكون جزء كبير من الثقافة كلاما عن القوى المنتجة للحياة البشرية ، فإن ذلك لا يخولنا إعطاء قدر أكبر من الأولوية لأى من العوامل المادية أو الثقافية حسب المعانى السائدة . وفى إطار المناقشة التى تدور حاليا ، فإن أكثر تضمينات مفهوم بارسونز الأخير الخاص بردود الأفعال الثقافية بالنسبة للتغيرات المحورية الكونية ذات الصلة بالموضوع ، تتعلق بظاهرة العولمة باعتبارها بحق أكثر الظواهر الثقافية أهمية من التاريخ العالمى . بعبارة أخرى ، فإن بعض أكثر الظواهر الثقافية أهمية فى زمننا تتصل بردود الأفعال والتأويلات الخاصة بالنظام الكونى ككل . وبشكل أكثر تحديدا ، تنطوى العولمة على ضغط على المجتمعات والحضارات وممثلى التقاليد ، بما فى ذلك التقاليد «الخفية» و «المخترعة» ، كى تمحص الساحة الثقافية الكونية من أجل أفكار تعد وثيقة الصلة بهوياتها . وربما كانت عملية استهلاك الثقافة وتوفيقها تعد أكثر الجوانب المهملة الخاصة بإعادة الحياة للثقافة باعتبارها فكرة سوسيولوجية بارزة . وقد أثير بعض هذه القضايا بالفعل ، وسوف يثار مرة أخرى فى المناقشات المتبقية .

لقد ذكرت حتى الآن فى هذا الفصل النزر اليسير ، على الأقل بصورة مباشرة ، فيما يتصل بالطرق التى يتم التعامل بها مع الثقافة فى مجال الدراسات الثقافية الآخذ فى الاتساع . ومن المفيد الإشارة إلى أن آرشر (Archer, 1988) فى دراستها الرئيسية الخاصة بالثقافة والواسطة ، لا تناقش التطورات فى مجال الدراسات الثقافية(٤) . ويعود هذا فى المقام الأول إلي أن اهتمامى الأساسى كان بمعالجة موضوع الثقافة فى علم اجتماع مميز تمييزا جيدا ، وكذلك الحال بالنسبة للأنثروبولوجيا . ولكن ما يحدث حاليا فى الدراسات الثقافية لا يمكن إحالته إلى هوامش مركز هذا الاهتمام المحدد . صحيح أن هذه

الدراسات تبدو فى بعض من تجلياتها محاولة جريئة لتحدى تجاهل الثقافة ، أو لا تستحسن معالجات غير ملائمة لها من جانب بعض علماء الاجتماع . ذلك أننا من الناحية الأكثر عمقا ، نجد أن هذه الدراسات تميل إلى رفض قدر كبير من الاتجاه العام لعلم الاجتماع وغيره من العلوم الاجتماعية . بل أن حقيقة أن بعض العاملين فى مجال الدراسات الثقافية ، وكذلك فى مجال دراسات الاتصال ، لديهم الكثير مما يقال عن الساحة الكونية ، مسألة تحتاج إلى الإقرار بصحتها فى السياق الحالى . وسوف تلقى بعض هذه الجوانب اهتماما فى الفصول التالية .

وضرورى فى هذا الصدد أن يكون هناك توضيح لما يبدو أن الدراسات الثقافية " تمثله " . ومثل هذا التوضيح لابد أن يذكر دون شك دور مركز جامعة برمنجهام Birmingham للدراسات الثقافية المعاصرة . ذلك أن نقد الدراسات الثقافية الخاص بعلم الاجتماع على وجه التحديد يدين بالكثير لهذا المركز ، وبالأخص لأكثر شخصياته تأثيرا ، وإن لم يعد موجودا هناك الآن ، وأقصد به ستيوارت هول (Grossberg S. Hall et al., 1992) . ومدرسة برمنجهام كان لها ما اقترح تسميته «برنامجا قويا» فى الدراسات الثقافية . وتنبع قوته من ثقل نقده للعلوم الاجتماعية ، ومحاولته الصريحة لاستئصالها أو تجاوزها . وهو «قوى» كذلك ، بسبب التزامه الشديد بتسييس التحليل الفكرى ، حيث تلهفه على استعمال كلمة أساسية هى «التدخل» ، التى يتوافر استخدام الكثير من ممارسى الدراسات الثقافية لها ، وتعنى التدخل فى كل من مجال الأيديولوجيات والسياسة العام والدرس الأكاديمى . ولأن الدراسات الثقافية البريطانية ، أو الماركسية الثقافية ، قد خرجت من إحدى شعب الماركسية البريطانية ، فإن لها فى صورتها البريطانية الأكثر شهرة ، تأثيرا ملحوظا وخاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية . وقد لاتبدو الحاجة للقول بأن هناك مصادر وشخصيات أخرى ذات تأثير ، بعضها أكثر ماركسية من الناحية التقليدية من صورة هول الخاصة بالجرامشية(*) ، وغيرها أقل من ذلك .

(*) إن العديد من المؤلفات التى فسرت أعمال ماركس ، ركزت إما على فلسفته فى التاريخ ، أو على النظرية الاقتصادية . لكن المنّظر الماركسى الإيطالى أنطونيو جرامشى A. Gramsci (١٨٩١ - ١٩٣٧) زاول تقديم تأويل جديد لها . =

وتبدو «الثقافة» فى الدراسات الثقافية على صورتين متقاطعتين رئيسيتين . فمن ناحية ، تعد هذه الدراسات ثقافية فى تركيز اهتمامها بالتعبير الرمزى والنص والبلاغة ومثل ذلك . وهى ثقافية من ناحية أخرى فى ميلها لاستخدام فكرة الثقافة لاحتواء كل وجه من وجوه الحياة احتواء فعليا . ومثل ذلك عندما يتحدث هول عن الثقافة باعتبارها : " المنطقة المعتمدة الفعلية ، الخاصة بالممارسات واللغة والعادات الخاصة بأى مجتمع تاريخى محدد " (Hall, 1986 : 26) .

وهذا الاتجاه الثانى يعود فى جزء كبير من أصوله إلى المشكلة الموجودة داخل الماركسية ، وهى التى تحدثت عنها بالفعل فى هذا الفصل. وعلى أية حال ، فإن الدراسات الثقافية لديها الميل الانكماشى (النصّى) والتوسعى (الثقافة هى كل شيئ) . وأحد الملامح المميزة لمعظم أشكال هذه الدراسات ، هى التزام العديد من ممارسيها بتوسيع ما يمكن أن يسمى " الفضاء التمثيلى " . والواقع أن فكرة

= ولد جرامشى فى جزيرة سردينيا . لأب كان يعمل فى السجن ، وهو المكان الذى مثّل أيضا النهاية المحزنة للابن . أصبح عضوا فى الحزب الاشتراكى الإيطالى حين كان طالبا فى جامعة تورينو ، وعضوا نشطا فى الحركة العمالية . وعمل عضوا فى اللجنة المركزية للحزب الشيوعى الإيطالى منذ تأسيسه عام ١٩٢١ ، وأمينا عاما له عام ١٩٢٤ ، وهو نفس العام الذى اختير فيه عضوا فى البرلمان .

سجنته الحكومة الفاشية عام ١٩٢٦ ، لتضع حدًا لنشاطه الثورى ، ولتقمع العقل الذى وجد فيه موسولينى تهديدا لنظامه . والمفارقة أن استجابة جرامشى قد تمثلت فى مؤلفه (مذكرات سجن) أعظم ما أبدع ، وهو عمل ناجح نسخه على شكل دفاتر فى سنواته الأخيرة .

حظيت أفكاره ومفاهيمه بشهرة داوية منذ الخمسينيات ، وبخاصة محاولته تحرير الماركسية الأورثوذكسية من النزعة الاقتصادية المفرطة ، ونظرته إلى التعليم بوصفه عملية عامة فى الصراع من أجل الهيمنة ، وتصنيفه للعلم الاجتماعى بوصفه شكلا من الأيديولوجيا ، وتحديده للأيديولوجيا بوصفها تصورا أو رؤية متماسكة ومتطورة للعالم ، وأن وظيفة المثقفين هى إنتاج مثل هذه التصورات والرؤى ، عن طريق تقديم الوعى الأيديولوجى والتبرير العقلانى لكتلة تاريخية بعينها ، وتلك وظيفة رآها لا يقوم بها إلا المثقفين العضويين .

كذلك قدم فى بحوثه عددا من المفاهيم ، مثل " الكتلة التاريخية " كتجميع لأكثر من طبقة ، و " المجتمع المدنى " بوصفه المجال الأساسى للصراع الاجتماعى ، ، " المثقفين العضويين " و " الهيمنة " و " التنبؤ " . واستخدم مفهوم " النزعة الاقتصادية المفرطة " بشكل انتقاصى ، لكى يحط من قدر التفسيرات التى تركز على الأساس الاقتصادى .

الثقافة باعتبارها تمثيلا ، تتمتع بخط ملحوظ من القوة فى الدراسات الثقافية (Wolff, 1991) . ومن الواضح أن «تمثيل» المرأة والشواذ والشاذات جنسيا والشعوب الأصلية والجماعات العنصرية والأفنية المهملة والطبقات والجماعات المحرومة وغيرها لم تعد حكرا على الدراسات الثقافية . غير أنه أصحى من الواضح أكثر ، أن هذه الدراسات بمثابة موقع علمي بالنسبة لفضاء تمثيلى معين . وجزء كبير من تطورها له تأثير فاعل على مناقشة المجال الكونى ، وهو ما يبدو فى الاهتمام بفهم الآخر ، والهجرة ، وانتشار الشتات ، وما بعد الكولونيالية ، وتشكيل الهوية وقضايا أخرى .

ولا شك أن مرونة الاهتمام بالثقافة باعتبارها تمثيلا ، وكذلك باعتبارها مقاومة ، وتوسعها ومعاداتها للعلم بمعنى خاص ، قد أثرى معالجتها وتوظيفها المعاصرين ، ليس فقط من خلال ارتقائها بموضوع **الخطاب** ، بل إلى ايلاء أولوية فى تأويل الكيانات الثقافية الاجتماعية ، كبيرة أم صغيرة ، وتأويلها وتحليلها معا[٥] . إن القيود التى تفرضها الطرق التقليدية الخاصة بمناقشة تلك الظواهر ، لا بد من تحديها تحديا مستمرا ، بحيث لا يكون ذلك فى غير ما يتعلق بالكونية والعولمة . ورغم ذلك ، فلا بد من توجيه بعض كلمات التحذير فيما يتعلق بميل الدراسات الثقافية إلى دمج الثقافة مع جوانب أخرى من جوانب الحياة الإنسانية ، لكى تعمل فى إطار أجندة أيديولوجية بعينها ، تشى بعدم رغبتها الواضحة فى أن تأخذ قضايا الاحتمال البنيوى والواقع المؤسسى مأخذ الجد ، أو على الأقل بما يكفى من الجد[٦] .



الهوامش

(١) جرى توضيح موقفى توضيحا جزئيا فى (Robertson, 1974) .

(٢) من الواضح أن مفهوم نوربرت الياس الخاص بعملية التحضير Civilizing Process يعد استثناء للمفهوم السلبى للحضارة . وللطلاع على مناقشة هذا الأمر ، وعلاقة الياس بفرويد حول الحضارة والثقافة ، ونقد مدرسة فرانكفورت للتنوير ، انظر (Bogner, 1987) ، حيث تناقش الجوانب الخاصة بعمل الياس فى الفصل السابع من هذا الكتاب . ومن الواضح أن هابرماس يعد كذلك استثناء آخر ، وإن كان ذلك لأسباب مختلفة .

(٣) إن التكرار الدائم للشائعة التى ترى أن بارسونز كان يرى الثقافة على أنها مصدر النظام الاجتماعى ، يتم فهمه بطريقة لا لبْس فيها ، هو أحد الملامح الملفتة للنظر بشدة للكتابة السوسيولوجية الحديثة عن الثقافة .

(٤) ما يحويه كتاب آرشر (Archer, 1988) ، سوف يناقش فى الفصل السادس .

(٥) هناك كذلك حركة فكرية معاصرة ، مناوئة للثقافة ، تعترض على الاتجاه إلى المبالغة فى تأكيد تماسك الثقافة فى النظريات الثقافية ، لأن الكثيرين من الناس لهم أصول اثنية (عرقية ثقافية) مختلطة . يراجع (L. Abu - Lighod, 1991) .

(٦) ناقش ألكسندر بعض القضايا التى درست هنا من منظور يختلف بعض الشىء ، وإن كان متوافقا فى مجمله ، إلا أنه لا يعالج الثقافة فى إطار منظور كونى (Alexander, 1990) . ومن ناحية أخرى ، لدى أرناسون عدد عن الأبحاث التى درست الثقافة بطريقة تتصل اتصالا مباشرا ، وبطريقة بارزة ، بالموضوعات الكونية وما بين الحضارية . أنظر على وجه الخصوص مناقشة كاستورياديس (Arnason, 1989) . ويوضح أرناسون (Arnason, 1989, 40) مسألة فى غاية الأهمية ، عندما يحاول البرهنة على عدم صحة مفهوم كاستورياديس الخاص بالتعبير الخيالى ، الذى يذهب فيه إلى أن التعبيرات المركزية تشير فى الواقع إلى : " عالم يدخل معه المجتمع فى مواجهة ، وهو مع ذلك يشكل جزءا منه ، وهما يمثلانه من زوايا مختلفة " (Castoriades, 1987) .

الفصل الثالث

رسم خريطة
للظرف الكونى

رسم خريطة للظرف الكونى

« لن يتم أى شئ بعد ذلك دون تدخل العالم بأسره فيه »

(Paul Valery in Lesoyme , 1986 , 103)

« نحن الآن فى الطريق من غسق الفلسفة الأوروبية إلى فجر الفلسفة العالمية »

(Karl Jaspers , 1957 , 83 - 48)

« إذا كان الواقع الحالى قد أتى لنا بالحاضر دون أن يكون هناك ماض مشترك ، فهو يهدد بأن يجعل كل التقاليد والتاريخ الماضى بشكل خاص ، غير ملائم »

(Hannah Arendt , 1957 , 541)

« يمكن تصوير التحول من العصور الوسطى إلى العصر الحديث بطريقتين مختلفتين على الأقل . فهو من ناحية يمثل الإتجاه نحو تدعيم الدولة الإقليمية وتقويتها ... وهو من ناحية أخرى يمثل إعادة ترتيب داخل مناطق النفوذ الدولية والمحلية . وفى العصور الوسطى ، كانت البيئة العالمية ، أو المتعدية للقومية تأتى فى المقام الأول ، والمحلية فى المقام الثانى .

(Richard Rosencrance , 1986 , 77)

إن شاغلى هنا هو الإستمرار فى مناقظة جوانب العولمة التحليلية والإمبريقية . كما أننى أرغب فى إثارة بعض المسائل العامة بشأن النظرية الاجتماعية . وفيما يتعلق بالمسألة الأساسية ، دعونى أمهّد الأرض للتحليل والتأويل المنظمين للعولمة منذ منتصف القرن الخامس عشر ، مشيرا إلى مراحل العولمة الرئيسية فى التاريخ القريب ، ودراسة لبعض الجوانب الأبرز فى الظرف الكونى المعاصر من وجهة نظر تحليلية . وعلى الجانب النظرى العام ، أقول مرة أخرى إن جزءا كبيرا من النظرية الاجتماعية ، هى نتاج لعملية العولمة ورد فعل ضمنى لها ، مقابل الإشتباك المباشر معها .

وبينما نجد أن هناك نموا متزايد لقضية العولمة ، فإن جزءا كبيراً منه يعبرّ تعبيرا شديد الإسهاب . فقد بات مفهوما يستعمل استعمالا فائضاً فى عدد من الحقول النظرية والإمبيريقية والتطبيقية الخاصة بالبحث الفكرى ، بما فى ذلك «علوم السياسات» المتعددة مثل دراسات الأعمال التجارية والدراسات الإستراتيجية . وهناك كذلك خطر أن تضحى العولمة «منطقة ألعاب» فكرية ، أى موقع للتعبير عما تبقى من فائض الاهتمامات النظرية الاجتماعية أو الإفراط التأويلى أو عرض الأفضليات الأيدلوجية العالمية . وأعتقد أننا لابد أن نضع رأى ڤالرشتاين فى الاعتبار ، حين يذكر أن تحليل الأنظمة العالمية ليس نظرية جدّية بشأن العالم . « إنه إحتجاج على الطرق التى تشكل بها البحث العلمى عند بدايته فى منتصف القرن التاسع عشر » (Wallerstrin , 1987 : 309) . مع أننى لا أؤيد ، كما قلت قبلا ، نظرية الأنظمة العالمية بالمعنى التقليدى للمفهوم ، حيث يرجع ذلك فى المقام الأول إلى نزعتها الإقتصادية ، كما أننى لست متشائما بالنسبة لمدى قدرتنا على تحقيق عمل نظرى مميز بخصوص العالم ككل ، لتصورى أنه من المهم بالنسبة لنا أن ندرك إدراكا تاما أن جزءاً من علم الإجتماع التقليدى الذى تطور منذ الربع الأول من القرن العشرين ، قد استبعده التأسيس الكونى بحق ، نظير فكرة المجتمع القومى المعزول والمترابط

ثقافيا خلال المرحلة الرئيسية من علم الاجتماع « الكلاسيكى » . ومن المفارقات أن الجانب القومى تلك الظاهرة ، قد حظى بإهتمام قليل نسبياً . (Meyer , 1980)

أولاً : عولمة العالم وتشكيله :

إن المناقشة الحالية فى هذا الفصل والفصول التالية تعد استمرارا لما سبق من جهود لتنظير موضوع العولمة ، وهو عمل زاد من صعوبة تلك الأحداث الأخيرة التى لم تنقطع فى الاتحاد السوفيتى ووسط وشرق أوروبا والصين ومناطق أخرى ، حيث أربكت وجهات النظر التقليدية فيما يتعلق بالنظام العالمى . وفى الوقت نفسه ، فإن هذه الأحداث شاملة الظروف التى خلقتها تجعل الجهد التحليلى أكثر إلحاحا . لقد دخلنا مايبدو لنا فى التسعينيات أنه شكل كونى عظيم ، إلى حدّ أن فكرة الشك نفسها تنذر بأنها ستصبح مؤسسة تأسيسا كونيا . بعبارة أخرى ، هناك علاقة خفية بين النظريات مابعد الحداثية وفكرة مابعد الحداثة من ناحية ، والزلازل السياسية التى طالت مناطق عديدة فى العالم ، وشعرنا بها مؤخرا (**نحن الكونيّون** بحق) من ناحية أخرى .

ولعلنا بحاجة إلى توسيع مفهومنا الخاص بالسياسة العالمية بما يسهل المناقشة المنظمة ، وليس الدمج ، للعلاقة بين السياسة بمعناها الضيق نسبيا والمسائل العريضة الخاصة بالمدلول ، التى لايمكن فهمها إلا من خلال التأويلات ذات الحساسية الإمبريقية للظرف الكونى الإنسانى ككل ، وأحاول على وجه التحديد إثبات أن ماتسمى فى كثير من الأحيان بالسياسة الدولية ، تتوقف إلى حد كبير على مسألة تأويل الحداثة ورد الفعل تجاهها ، وهما الجانبان اللذان تمت موضعتهما باعتبارهما معيار « الحضارة » (Gong , 1948) إبان الربع الأخير من القرن التاسع عشر وأوائل القرن

العشرين ، بإشارة خاصة إلى إحتــواء المجتمعات غير الأوروبية ، والآسيوية بشكــل أساس ، فــى « مجتـمع دولى » (Paul and Watson , 1948) أوروبى النزعة (Bull and Watson , 1948) .

وشكلت الشيــوعية « والرأسمالية الديمقــراطية » وجهــين بديلين لقبول الحداثة (Parsons , 1946) ، وإن كان البعض قد يقول الآن إن الإنحسار الدراماتيكى الأخير للشيوعية يمكن إرجاعه إلى حدّ ما لقيامه بـ « محاولة الحفاظ على وحدة النظام ماقبل الحداثى وتماسكه » (Parsons , 1967 : 485) عن طريق جعل الإشتراكية فى موضع المركز من سلسلة من « إيماءات المصالحة ، المستترة إلى حد كبير «... نحو كل من الماضى والمستقبل (Parsons , 1946) [١] . ومن ناحية أخرى ، فإنه رغم إدعاءات كل من الفاشية والفاشية الجديدة الأصلية الخاصة بإقامة أنظمة دولية ومجتمعية **جديدة** (كما كان عليه الحال بكل وضوح بالنسبة لقوتى المحور الأساسيتين فى الحرب العالمية : ألمانيا واليابان) فقد كانتا مهتمتين اهتماما مباشراً **بتجاوز** مشاكل الحداثة أو **حلها** . وذلك الأمر لم يختف بالتأكيد . فالساسية الدولية الخاصة بالسجال الكونى بشأن الحداثة نادراً ما أعتبرت ذات صلة بهذه القضيــة ، ومع ذلك فمن الواضح ، على سبيل المثال ، أن مفاهيم الماضى التى وضعتها الدول الرئيسية المتحاربة فى الحرب العالمية الأولى أظهرت تناقضا حاداً بين « السلطات المدنية الخاصــة بالدول فى كل نظام تحالف والأسباب الأساسية للاستياء وسوء الفهم » (Kern , 1983 : 277) وبين الدول التى اعتبر قادتها أنفسهم محرومين حرمانا نسبيا ، وخاصة ألمانيا واليابان ، لكونهم مهتمين أهتماما خاصا بمواجهة مشكلة الحداثة من الناحيتين السياسية والعسكرية [٢] . وعلماء الاجتماع والفلاسفة مطلعون على الكثير من التطورات الفكرية فى العشرينيات والثلاثينيات ، ولكن هذه التطورات لم يتم ربطها بمجال السياسة الواقعية الواسع ، وربما يعزى الأمر إلى أن الحرب الباردة التى نشبت بعد هزيمة القوة الفاشية العظمى ، مثلت انقطاعها وتجميدا جزئيا للسياسة

الثقافية العالمية الخاصة بالحداثة ، وأنه بإنتهاء الحرب الباردة بمعناها التقليدى ، سوف تستأنف هذه السياسة الآن فى موقف فيه قدر أكبر بكثير من التعقد السياسى المتزايد للإسلام ، وخطاب مابعد الحداثة ، « الإحياء العرقى » (A.D.Smith , 1981) ، وهو ماقد يعد فى حداثة أحد جوانب مرحلة العولمة المعاصر (Lencher , 1984) .

وأية محاولة لتنظير المجال العام للعولة ، لابد أن تمهد الطريق للمناقشة المنمطة تنميطا نسبيا لسياسة الظرف الإنسانى الكونى ، من خلال محاولة توضيح بنية أى خطاب قابل للتطبيق بشأن شكل العالم ككل ومعناه . وتصورى أن هذا أمر ملح بعض الشئ ، لأن جزءاً كبيراً من التأويل الفكرى الصريح للساحة الكونية ، يقوم به أكاديميون يعملون تحت مظلة « الدراسات الثقافية » ، مع قدر ضئيل من الإهتمام بقضية التعقد الكونى والإرتباط البنيوى ، فيما عدا اللافتات التى يستند إليها فى كثير من الأحيان ، مثل « الرأسمالية المتأخرة » أو « الرأسمالية المشوشة « أو بروز » التعاون المتعدى للقوميات » . ولا يعنى هذا بأى حال أن العامل الاقتصاد غير مهم ، أو أن جوانب « النظام العالمى » « النصية » أو « المتصلة بالقوة والمعرفة » أو « المتصلة بالهيمنة » ذات أهمية ضئيلة وبدلاً من ذلك ، أصرّ على أن علم إقتصاد الساحة العالمية واقتصادها ينبغى ربطهما تحليليا بالملامح البنيوية والفعلية العامة ذات الصلة بالمجال الكونى .

إننى أؤكد أن مايسمى بالعولة ، رغم المفاهيم المختلفة لذلك الموضوع ، يمكن فهمها أحسن مايكون الفهم باعتبارها مؤشراً لمشكلة الشكل الذى يصبح العالم بموجبه موحّدا ، وإن كان ذلك لايعنى بحال إدخاله فى نمط نفعى ساذج (Robertson and Chirio , 1985) . وبعبارة أخرى ، فإن العولة باعتبارها موضوعا ، تعد مدخلا مفاهيميا لمشكلة النظام العالمى بالمعنى الأكثر عمومية ، إلا أنه رغم ذلك مدخل لاتكون له أية وسيلة لزيادة قوته المعرفية فى غياب مناقشة

معقولة للمسائل التاريخية والمقارنة . بل إنها ظاهرة تتطلب بوضوح ماتم التعارف على تسميته بالمعالجة العلمية المتداخلة * .

وكان المتبع أن يتم التعامل مع المجال العام لدراسة العالم ككل عبر علم العلاقات الدولية ، أو بقدر أكبر من التوسع عبر الدراسات الدولية . وهذا العلم ، الذى يعتبر فى أحيان مبحثا فرعيا من العلوم السياسية ، لقى دعما أثناء مراحل معينة من عملية العولمة ككل ، ويعاد تشكيله الآن بالرجوع إلى التطورات التى حدثت فى المجالات العلمية الأخرى ، بما فيها الإنسانيات (Derian and Shapiro , 1989) . والواقع أن أول إتجاه مركز نحو دراسة العالم ككل من جانب علماء الاجتماع خلال الستينات (Nettl and Robertson , 1968) ثم كما أوضحنا بصورة رئيسية من خلال فكرة علم إجتماع العلاقات الدولية . ويمكن أن يكون هناك بعض الشك حتى اليوم فى أن غالبية العلماء الاجتماعيين مازالوا يفكرون فى الأمور « ماوراء المجتمعية » من خلال العلاقات الدولية (بما فى ذلك متغيراتها : مثل : العلاقات المتعدية للقوميات ، والعلاقات غير الحكومية ، والعلاقات فوق القومية ، والسياسة الدولية ...) ، غير أن هذا

(*) المعالجة العلمية المتداخلة interdisciplinary treatment ، أو المؤالفة المعرفية ، أسلوب للتخاطب والتواصل والحوار بين فروع المعرفة العلمية المتخصصة يستهدف تسهيل التبادل الفكرى بينها ، وتحقيق الترابط المنطقى للغة خطابها ، أن على مستوى المفاهيم أو الرؤية النظرية أو الأدوات المنهجية أو النتائج .

ويطرح هذا الأسلوب ضرورة إغراء النقاء ، والجهد المضاعف الذى يثير من خلاله إضفاء الأهمية على كل من التشابك أو التعقد البنيوى للموضوع وتماسكه أو التمامة ، ومسألة نوع الوحدة أو التماسك الذى يسرى خلال الخطاب العلمى كله ، مادام هذا الخطاب يضع تعدد الموضوع وتعقده فى بؤرة الإهتمام .

وإذا كانت المؤالفة المعرفية طريقة للخطاب بين الممارسات العلمية المتخصصة ، فإنه كثيرا مايتم القيام بها على حساب طمس ضرورة الوحدة والحاجة الشديدة إليها . إذ رغم أن هناك إدراكا واعيا بهذه الضرورة ، فإنه نادرا ما تتحقق البراعة فى المعالجة العلمية المتداخلة ، حيث تبدو أقرب إلى التهجين لا الإخصاب الخلطى .

الإتجاه أصيب بالإنهيار ، لإرتباطه بقدر كبير من التساؤل الخاص بما أسماه مايكل مان بالمفهوم الوحدوى للمجتمع (M. Mann) . وبينما كانت هناك محاولات لصوغ علم جديد يدرس العالم ككل ، بما فى ذلك تشكيل « النظام العالمى » التاريخى المعاصر ، الذى استغرق زمنا طويلا (Bergesen , 1980) ، فإن موقفى هو أنه ليست لنا حاجة كبيرة إلى علم جديد لكى ندرس العالم ككل ، وإنما ينبغى إعادة تحديد مركز إهتمام النظرية الإجتماعية بمعناها الأكثر شمولاً وتوسيعها باعتبارها منظوراً يمتد عبر العلوم الطبيعية ، لكى نجعل الاهتمام بالعالم تأويليا مركزيا ، وبطريقة تيسر للبحث الأمبريقى والتاريخى المقارن المضىّ فى نفس الإتجاه . وكما رأينا قبلا ، فلا شك أنه طرحت محاولات عديدة فى تاريخ النظرية الاجتماعية للمضىّ قدما بتلك الطريقة ، ولكن بنية عملية العولمة نفسها منعت مثل هذه الجهود من الإنطلاق عبر برنامج بحثى متكامل ، ويبدو ذلك جلّيا خلال فترة الانطلاق المهمة الخاصة بالعولمة نفسها ، أى مابين عامى ١٨٧٠ – ١٩٢٥ . وبذلك ننساق إلى مقولة أن مانبذله من جهد لإبتكار نظرية اجتماعية كونية ، ليس مجرد ممارسة تتطلبها شفافية العلميات التى تجعل من العالم المعاصر ككل مكانا واحدا ، و لكن كذلك لأن جهودنا فى هذا المضمار مهمة بالنسبة للفهم الإمبيريقى الخاص بالأسس التى تقوم عليها المعالجة العلمية الفردية والمتداخلة . وفى السنوات الأخيرة ، كان هناك كلام كثير بشأن الانعكاسية الذاتية ، والموقف النقدى النظرى ، وماشابه ذلك ، ولكن المفارقة تكمن فى أن قدرا كبيرا مما كان يدور ، ابتعد عن مناقشة العالم الواقعى ، بالمعنى المزدوج لكل من الواقع والاختلافات اليومية المعاصرة والظرف الكونى المعاش كما يمكن أن يكون . وأيّد جزء كبير من النظرية الاجتماعية الحديثة ، كما ساعد « المحلى » من منظور كونى مغرق فى التبسيط على إهماله الشديد للخطوط والقواعد الكونية والحضارية الخاصة بالنظرية الاجتماعية الغربية نفسها . والتمييز بين الكونى والمحلى فى سبيله لأن يكون شديد التعقيد والإشكالية ، إلى الحد الذى ربما ينبغى علينا عنده أن نتحدث حول التأسيس الكونى للحياة وتوطين الكونية .

وفى النصف الثانى من الثمانينات ، أضحى استخدام « العولمة » وشكلها الإشكالى الآخر وأقصد به التدويل) مفهوما يستخدم استخداما شائعا فى الدوائر الفكرية والتجارية والإعلامية ، ليكتسب عبر هذه المسيرة عديدا من المعانى تفاوتت درجات دقتها . وكان هذا مصدر إحباط ، وإن لم يكن بالضرورة مبعث دهشة أو فزع ، بالنسبة لمن كانوا يسعون منا فى وقت سابق من هذا العقد إلى وضع تعريف دقيق نسبيا للعولمة ، كجزء من محاولة للتوصل إلى تفاهم منظم مع الجوانب الرئيسية لمدلولها ومتغيراتها المعاصرين (Robertson , 1978) . ومع ذلك ، فقد نشأت فعالية من البحث والتحليل حول الفكرة العامة للعولمة ، وإن لم تكن حول مفهومها الحقيقى .

وما أعتزم القيام به هنا هو توضيح بعض أكثر القضايا إلحاحا فى هذا المجال ، وهو ما لن يتم من خلال مسح وتقييم المناهج المختلفة الخاصة بتشكيل النظام العالمى المعاصر ، أو المجتمع الدولى ، أو العالم الكونى ، أو أيًا ما نجتازه لتسمية عالم أواخر القرن العشرين ككل ، وإنما من خلال مقاربة بعض الموضوعات التاريخية والتحليلية المهملة إهمالا نسبيا .

وأنا هنا أتناول بعض جوانب العولمة الحديثة نسبيا ، رغم رغبتى فى التأكيد بقدر الإمكان على أننى أثناء القيام بذلك لا أوحى ، ولو للحظة ، بأن الحركات والاتجاهات نحو الوحدة الكونية قاصرة على التاريخ المعاصر نسبيا . وأقول كذلك إن العولمة ترتبط ارتباطا وثيقا بالحداثة والتحديث ، وكذلك بما بعد الحداثة « ومابعد التحديث » على اعتبار أن المفهومين الأخيرين لهما وضعها التحليلى المحدد . وفى محاولة لتبرير ذلك الاقتراح ، فإننى لا أوحى بأى حال بأن العمل فى إطار «نموذج العولمة » ينبغى أن يكون قاصرا على الماضى القريب نسبيا . فكل ما أؤكده هو أن مفهوم العولمة فى حد ذاته ، يمكن تطبيقه بوضوح على سلسلة بعينها من التطورات الحديثة إلى حدّ ما ، فيما يتعلق بعملية **البناء المسائية العالم ككل** . وقد تعمدت اختيار مفهوم « عملية بناء » . ومع أننى سوف أدرس بعد وقت قصير جوانب عمل أنتونى جيدنز عن « الساحة الكونية » ،

فلا يسعنى هنا أن أعالج المشاكل العامة التى تنشأ عن مفهوم عملية البناء (Cohen , 1989 . Brayant and Jary , 1991) . وكل ما أسأقوله هو أنه لكى تكون فكرة البناء مفيدة لنا من الناحية التحليلية فى العقود المقبلة ، لابد من إخراجها من سياقها شبه الفلسفى ، وحبسها داخل الخطابات المعترف بها بشأن الموضوعية والذاتية ، والفرد والمجتمع ، إلى مثل ذلك (Archer , 1988) . فلابد من جعلها على اتصال مباشر **بالعالم** الذى نعيش فيه . ولابد أن تساهم فى فهم الطريقة التى **تشكل** بها «النظام» العالمى ومازال يتشكل . ولابد أن نركز على إنتاج وإعادة إنتاج «العالم» باعتباره أبرز بناء للمعقولية الظاهرية راهنا (Wuthnow , 1978 : 65) والأمر نفسه ينطبق على إشكالية الواسطة الثقافية التى صاغت نظريتها مرجريت أرشر مؤخراً (M. Archer , 1988) .

ويزخر التاريخ الإنسانى بالأفكار المتعلقة بالبنية الفيزيقية ، والجغرافيا ، والموقع الكونى والمعنى الروحى أو العلمانى للعالم أو كليهما (Wagar , 1971) وتناويت الحركات أو المنظمات المهتمة بتنميط العالم ككل أو توحيده أو الأثنتين معا ، الظهور على الأقل خلال الألفى سنة الماضية ، وكانت الأفكار ذات العلاقة بالعام والخاص فى موضع القلب بالنسْبة لكل الحضارات الكبرى . بل إن شيئا مثل ما أطلق عليه مؤخراً «الرابطة المحلية الكونية» أو « الرابطة الكونية المحلية »، تمت موضعته منذ القرن الثانى قبل الميلاد ، عندما كتب بوليبيوس Polybius فى كتابه (التاريخ العالمى) * مشيرا إلى قيام الإمبراطورية الرومانية : « فى

(*) مؤرخ إغريقى (٢٠٢ - ١٢٠ ق . م) . ولد فى مجالو بوليس ، وأبوه ليكورتاس زعيم العصبة الآخية . كان صديقا حميما لقائد تلك العصبة ، وصاحب كلمة مسموعة فى أمور السياسة الإغريقية . وتحكى كتب التاريخ أنه دعا العصبة الآخية إلى التزام الحياد فى الحرب بين روما ومقدونيا ، وعندما انتصرت روما ، نفى هو وعدد كبير من الآخيين إلى روما (١٦٧ ق . م) ، حيث صادق أسرة سيبو وكتب فى رعايتها (تاريخ عالم البحر المتوسط من ٢٢٠/٢١٩ إلى ١٤٥/١٤٤ ق . م) فى أربعين جزءا ، لم يصلنا منها إلا الخمسة الأولى كاملة ، وبعض من الأجزاء الأخرى . وهذا الكتاب يعتبر من أعظم المؤلفات التاريخية فى كل العصور ، وإن وجب استخدامه بحذر وتمحيص .

السابق كـانت الأشيـاء التـى تقـع فى العـالم لا يربطها ببعضها أى شئ .. لكنـه منذ ذلـك الحـين ، أضحت كـل الأشياء موحـدة فى حزمة مشتـركـة » (Kohn , 1971 : 121) (٣) . غـيـر أن الاعـتـبـار المهم هو أنـه حـتى وقت قريب نسبيا كان هناك اعتقاد واقعى بأن الإنسانـية تتجول بسرعـة ، من الناحيـة الفيـزيقيـة ، إلـى مجتمـع واحـد (Hobhouse , 1906 : 331) ، ولم يحدث حتى القريب أن تحدثت أو عملت أعداد كبيرة من الناس تعيش فى أجـزاء مختلفة من الكوكب بالرجوع مباشرة إلى « تنظيم » العالم المركزى بكامله . ومسعاى هنا أن أركز مفهوم العولمة وخطابها فيما يتصل بهذه المشكلة التى قتلت بحثـا ، والخاصـة بالتنميط المادى للعـالم والوعى به ، بما فى ذلك مقاومة الكونية .

وربما أصبح العالم ككل ، من الناحية النظرية ، هو ذلك الواقع الذى يسير فى طرق وعبر مسارات غير التى سادت بالفعل (Lechner , 1989) ومن حيث المبدأ ، ربما جعل من العالم نظاما واحدا (Moore, 1966) عن طريق الهيمنة الإمبريالية الخاصة بأمة واحدة ، أو «تحالف كبير» بين أسرتين حاكمتين أو أمتين أو أكثر ، وانتصار البروليتاريا العالمية ، والانتصار العالمى الخاص بشكل معين من أشكال الدين المنظم ، وبلورة « الروح العالمية » ، وإستسلام النزعة القومية لغاية « التجارة الحرة » ونجاح الحركة الفيدرالية العالمية ، والإنتصار الكبير الذى تحققه أية شركة تجارية ؛ أو بأية طرق أخرى .

والواقع أن بعضـا مماسبـق كانت له الغلبة فترات بعينها من التاريخ العالمى . والحقيقة أننا فى سبيل التوصل إلى تفاهم من الناحية التحليلية مع الظرف المعاصر ، علينا أن نعترف بأن بعض هذه الاحتمالات قديم قدم التاريخ العالمى ، بكل ماتحمله هذه العبارة من معان ، وساهم مساهمة بارزة فى وجود العالم المعولم أواخر القرن العشرين . بل إنه من المفيد أن نعتبر جزءا كبيراً من العـالم من نتـائج « العـولمة الصـغـرى » ، من حـيث إن تكوين الإمـبـراطورية

التاريخية التى كانت منعزلة فى السابق . وكانت هناك كذلك تغيرات فى الاتجاه المضاد ، كما هو الحال بالنسبة لتفكك أوروبا العصور الوسطى ، وهو ماتحدث عنه روزنكرانس (Rosencrance, 1986) ، رغم أن قيام الدولة الإقليمية عزّز كذلك الإمبريالية ، وبالتالى المفاهيم الخاصة بالعالم ككل .

ومع ذلك ، فإنه فى نهاية الآمر لايسود احتمال ما على غيره سيادة دائمة ، أو هكذا أزعم . فربما كانت هناك فترات فى التاريخ العالمى كان أحد إحتمالاتها ذا قوة عولية أكبر مما لغيره ، ولابد أن يكون هذا بالتأكيد جانبا مهما من جوانب مناقشة العولمة حسب النمط التاريخى الطويل . غير أنه ليس لدينا شعب عالمى جيئ به إلى الظرف الإنشانى الكونى الحالى إلى جانب واحد من تلك المسارات المعنية أو حتى مجموعة صغيرة منها . إلا أنه فى مناخ «الكونية» الحالى ، أمام البعض إغراء قوى كى يصرّوا على أن العالم الواحد فى زمننا الحالى يمكن تفسيره من خلال عملية بعينها أو عامل بذاته ، مثل « التغريب » أو « الإمبريالية » أو « الحضارة » بمعناها الدينامى العريض . وكما أحاول أن أثبت بشكل أكثر تحديداً فى الفصول التالية ، فإن هناك احتمالا كبيرا لأن تصبح مشكلة الكونية أساسا لتصدعات أيديولوجية وتحليلية فائضة فى القرن الحادى والعشرين ، مثل فكرة « النظام العالمى الجديد » بمعانيها السياسية والإستراتيجية والاقتصادية ، لأسباب ليس أقلها أن دلالات ذلك المفهوم ، كما استخدم فى سياقات ماقبل محورية أو محورية ، على قدر كبير من السلبية . وبينما لا أؤيد الرأى القائل بأنه ينبغى على المنظرين الإجتماعيين أن يحاولوا بكل ما أوتوا من عزم أن يكونوا محايدين فيما يتعلق بهذه الأمور وسواها ، فإننى ملتزم بمقولة إن الموقف الأخلاقى للمرء ينبغى أن يكون واقعيا ، وأنه يجب على الإنسان ألا تكون له مصلحة شديدة الخصوصية فى محاولة رسم خريطة لهذه المنطقة أو تلك من مناطق الظرف الإنسانى . وبتحديد أكثر ، أقول إن الفهم المنظم لتشكيل بنية النظام العالمى أو ضرورى بالنسبة لقابلية أى شكل من أشكال النظرية المعاصرة

للتطبيق ، وأن مثل هذا الفهم لابد أن ينطوى على فصل تحليلى للعوامل التى يسّرت الإنتقال إلى العالم الواحد ، من مثل إنتشار الرأسمالية والإمبريالية الغربية * ونشوء نظام إعلامى كونى ، من موضوع الواسطة والبناء ، أو الثقافة ، أو كليهما : **العام والكونى** . وبينما تتسم العلاقة الإمبريقية بين مجموعتى القضايا بأهمية وتعقيد ملحوظين ، فإن دمجهما يقودنا إلى كل صنوف المصاعب ، ويعوق قدرتنا على التوصل إلى تفاهم مع شروط النظام العالمى الجديد الأساسية ، وإن كانت متغيرة ، بما فى ذلك « بنية الإضطراب » .

وهكذا نجد لزاما علينا أن نعود إلى مسألة الشكل الفعلى للحركات القريبة والمعاصرة نحو الاعتماد الكونى المتبادل والوعى الكونى . ويطرحنا للسؤال الأساسى بهذه الطريقة ، نواجه على الفور القضية المهمة الخاصة بالفترة التى أصبح فيها التحرك نحو نظام واحد لايمكن الوقوف فى سبيله . وإذا فكرنا فى تاريخ العالم ، باعتبار أنه يتوقف لزمن ممتد على موضوعية خاصة بالعديد من الحضارات المختلفة الموجودة بدرجات متفاوتة من الإنفصال عن بعضها ، فإن مهمتنا الأساسية الآن هى مقاربة الطرق التى انتقل بها العالم من مجرد « قائم بذاته » إلى مشكلة أو إحتمال أن يكون « من أجل ذاته » . وقبل أن نصل مباشرة

(*) يعتبر لينين V. Lenin الإمبريالية أعلى مراحل الرأسمالية ، فى الكتاب الذى عنونه بهذه العبارة ، ونشر عام ١٩١٦ ، حيث يرى فيه أنه فى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، ومع ازدياد تقدم قوى الإنتاج ، تطورت الرأسمالية نحو مرحلة الإمبريالية ، حين حلت سيطرة الاحتكارات محل حرية المنافسة .

ويحدد لينين خمس خصائص للإمبريالية ، هى : تمركز الإنتاج ورأس المال إلى درجة تؤدى إلى نشوء الاحتكارات التى تقوم بالدور الحاسم فى الحياة الاقتصادية لدول الرأسمالية ، واندماج رأس المال المصرفى الاحتكارى مع رأس المال الصناعى الاحتكارى فى شكل احتكارى مالى ، واكتساب تصدير رأس المال متميزا عن تصدير السلع أهمية كبيرة خاصة ، وتشكيل اتحادات دولية تحتكر تقاسم العالم اقتصاديا ، وأخيراً التقسيم الإقليمى بين مجموعة من الدول الرأسمالية الكبرى .

إلى هذه القضية الحيوية ، لابد من النظر على عجل إلى بعض المسائل التحليلية الأساسية . ولسوف أتولى ذلك إستيحاء من عبارة جيدنز بشأن « الدول القومية فى نظام الدولة الكونى » (Giddens, 1987 : 255 - 293) .

ويولى جيدنز هذه النقطة أهمية كبيرة إلى حد القول بأن « تطور سيادة الدولة الحديثة منذ بدايته يعتمد على مجموعة من العلاقات التى تراقب مراقبة انعكاسية بين الدول » (Giddens, 1987; 263) . وهو يذكر أن فترة عقد المعاهدات التى أعقبت الحرب العالمية الأولى : « كانت بالفعل البداية الأولى التى أصبح عندها نظام الدول القومية المراقب مراقبة انعكاسية موجودا على المستوى الكونى » (266 : 1987) . وأنا أتفق اتفاقا تاما مع كل من التأكيد على أهمية فترة مابعد الحرب العالمية الأولى ، وزعم جيدنز أنه « إذا كان نمط جديد للحرب ينطوى على قدر كبير من التهديد قد نشأ فى تلك الفترة ، فقد كان هناك كذلك نمط جديد للسلام » (256 : 1987) . وبشكل أعم ، فإن قول جيدنز بأن تطور الدولة الحديثة كانت نحدوه معايير متزايدة الكونية فيما يتعلق بسيادتها هو قول على قدر كبير من الأهمية ، إن لم يكن مبتكراً . إلا أنه يميل إلى دمج قضية مجانسة الدولة بالمعنى الهيجلى ، وهو مايسميه جيدنز « المجال العالمى للدولة القومية » (246 : 1987) ، بقضية العلاقات فيما بين الدول .

ومن المهم التمييز بين كثرة التوقعات المتعلقة بالشرعية الخارجية والنمط الذى تعمل به الدولة من ناحية ، وتطور المعايير التنظيمية المتصلة بالعلاقات بين الدول من ناحية أخرى ، مع الإعتراف فى الوقت نفسه بأن قضية سلطات الدولة وحدودها ربطها **إمبريقيا** بإقامة العلاقات بين الدول ، بل وأنها تشكل محورا مهما من محاور العولمة . وقد لفت جيمس دير ديريان (James Der Derian, 1989) الانتباه مؤخراً إلى جانب مهم من جوانب هذا الموضوع ، بتوضيحه للصلة بين إعلان حقوق الإنسان الرسمى بأن السيادة حق

من حقوق الأمة ، وإعلان جيرمى بنتام Bentham * عام ١٨٧٩ ، حيث كانت هناك وقتها حاجة إلى كلمة جديدة هى « دولى » ، تعبر بطريقة أكثر أهمية عن فرع القانون الذى شاع اسمه على أنه قانون الأمم (Bentham, 1948 : 326) .

وهكذا فإنه بينما يظل هناك اعتماد وثيق متبادل لاشك فيه بين القضيتين اللتين أعكف عليهما عبر تحليل جيدنز ، فمن الضرورى أن نباعد بينهما من الناحية التحليلية ، لكى نقدر الاختلافات الموجودة فى طبيعة مابنيهما من روابط إمبيريقية تقديراً تاما . بإختصار ، فإن مشكلة التلامس الناشئة عن سيادة الدولة والقواعد المحددة للعلاقات بين الوحدات ذات السيادة ، ليست مثل قضية بلورة ونشر المفاهيم الخاصة بوضع الدولة القومية (A. D. Smith, 1979) . كما أنها ليست مثل تطور وانتشار مفاهيم شكل المجتمع الدولى ومعناه (Gong , 1984) . والمجموعة الثانية من المسائل تقف على « مستوى » يختلف عن نظيره لدى جيدنز .

والسبب الأول وراء تأكيدى على هذه المسألة ، هو أنها تمثل مدخلا مباشراً لما أعتبرها أكثر المشاكل العامة إلحاحا فى المناقشة المعاصرة للعولمة . وتحليل

(*) فيلسوف أخلاقى وفقية قانونى إنجليزى ، ومواطن الكون كما حلا لبعضهم تسميته (١٧٤٨ - ١٨٣٢) درس فى أكسفورد ، وحصل على شهادة الماجستير عام ١٧٦٦ كأصغر خريج عرفته الجامعات الإنجليزية ، وبدأ عبر كتاباته فى إرساء المذهب الفلسفى الذى عرف بعد ذلك بالنفعية ، حيث أرجع كل دوافع السلوك الإنسانى إما إلى اللذة أو إلى الألم ، موحّدا بذلك بين الأخلاق والمنفعة الناشئة عن فعل ما ، ومن ثم يمكن حساب مدى الأخلاقية حسابا رياضيا بالموازنة بين مقدار اللذة والألم الذى يمكن أن ينشأ نتيجة لأى فعل عملى . وقد أدى به هذا التناول الميتافيزيقى والآلى للأخلاق ، إلى الدفاع عن المجتمع الرأسمالى ، وذلك بإعلانه أن إشباع المصالح الخاصة للفرد (مبدأ الذاتية) هو الوسيلة لتوفير أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس (مبدأ الغيرية) .

كذلك مارست انتقادته للقانون العرفى تأثيرا حاسما على الإصلاحات اللاحقة للتشريع الإنجليزى ، ومنحته الجمعية التشريعية الفرنسية لقب مواطن فرنسى عام ١٧٩٢ ، مكافأة له على كتاباته حول إصلاح السجون ، بمايعنى أن فضله لايتمثل فى النظرية النفعية ، بل فى تطبيقها على مشكلات عملية شتى .

جيدنز مثال جيد لإحدى محاولات التحرك نحو الظرف الكونى ، عبر الإهتمامات التقليدية الخاصة بالنظرية السوسيولوجية وبينما يقر جيدنز بأن همه الأول والمحدد كان الحديث عن الدولة القومية الحديثة والعنف الداخلى والخارجى الذى ارتبط بتطورها ، تظل الحقيقة هى أنه برغم كل ماقاله عن المسائل الكونية فى نهاية تحليله ، فإنه مقيد تقييداً محدداً باضطراره إلى جعل النظام العالمى الحالى فى قلب مناقشة «نظام **الدولة** الكونى» (Giddens, 1987 : 276 - 277) . وحتى إذا كان جيدنز يفصل فى نهاية الأمر ، من الناحية التحليلية ، نظام الـدولة القومية (بالغموض الذى أشرت إليه) ، باعتبارها الجانب السياسى للنظام العالمى ، عن « نظام المعلومات الكونى» (بماله من علاقة «بأنظمة وأنماط الخطاب الرمزية») ، « والاقتصاد الرأسمالى العالمى» (باعتباره البعد الاقتصادى للنظام العالمى) ، و« النظام العسكرى العالمى» (بما له من علاقة « بقانون وأنماط العقوبات ») ، مايذكرنا بالستينيات (Nettl and Robertson , 1968) ، بل ومن المفارقة عبر منهج بارسونز العام الوظيفى الإلزامى – فهو ينتهى إلى وضع خريطة لما يسميه على استحياء بالنظام العالمى ، الذى يرتكز على وصفه المدمج لقيام نظام الدولة الحديثة . والواقع أن جيدنز قد أضاف إلى تفكيره بشأن ما يسميها الآن العولمة ، فيما يتعلق بالحداثة وفكرة مابعد الحداثة ، وعدله (Giddens , 1990) . وسوف يكون هذا مركز اهتمام الفصل التاسع بالتحديد .

و« رسم خريطة » للعالم من الناحية العلمية الاجتماعية هو بطبيعة الحال إجراء شائع ، وقد تبلـور خلال الستينيات بانتشار المدركات المتعلقة بالعالم الثالث وبالعالمين المستقطبين ، الأول (الرأسمالى الليبرالى) ، والثانى (الصناعى الشيوعى) . ومنذ تلك الفترة ، وهى بداية المرحلة الحالية من عولمة القرن العشرين المعاصرة ، انتشر عدد كبير مختلف ، بل ومتضارب ، من الخرائط الأيديولوجية ، أو العلمية أو الأيديولوجية والعلمية معا ، حول المجتمعات القومية ، مما يجعل من المنطقى القول بأن خطاب رسم الخرائط مكون حيوى من مكونات الثقافة السياسية الكونية ، وهو المكون

الذى يربط الجغرافيا (من حيث الإفادة من مفاهيم الشمال - الجنوب والشرق - الغرب) والأشكال السياسية والاقتصادية والثقافية وغيرها من أشكال وضع الأمم على الخريطة الدولية الكونية . ونتج عن هذا الجهد العام عمل مهم ، مثاله كتاب جالتونج (Galtung, The true worlds, 1980) ومناقشة بيتر ورسلى المطولة لثقافات العوالم الثلاثة (P. Worsley, 1984) . والواقع أن نوعية العمل الذى يذكرنا بقوة بالصدوع والتفككات الكبرى فى العالم ككل ، يعدّ ترياقا مهما لهؤلاء الذين يتحدثون الآن بإبتهاج عن العالم الواحد بلغة « القرية الكونية » * .

ومع ذلك قد لاننكر أن العالم يعد واحدا بقدر يزيد كثيرا عما كان عليه منذ وقت قريب ، ولنقل فى الخمسينات . ويظل السؤال المهم خاصا بالبنية الأساسية ، أو بالشكل الأساس الذى حدث التحول من خلاله . وكون ذلك الشكل فرض على مناطق بعينها من العالم ، يعد بطبيعة الحال قضية مهمة ، ولكن أن تتم موضعة مسألة الشكل ، أو بتفضيل أو فى عملية بناء البنية بالشكل المناسب ، فسوف تظل قدرتنا على إدراك ديناميات تشكيل العالم ككل محدودة بشدة .

* ثانيا : نموذج للعولمة من المرحلة الدنيا :

أعرض هنا ما أسميه نموذجا أدنى للعولمة ، وأحبذه باعتباره حتميا . وهذا النموذج لايقدم تأكيدات عظيمة الشأن فيما يتعلق بالعوامل الأساسية

(*) مفهوم صاغة وقدمه للمرة الأولى عالم الاجتماع والاتصالات الكندى مارشال ماكلوهان M. Mcluhan ، فى كتابه (استكشافات فى عوالم الإتصال) عام ١٩٦٠ . وقد ركز على دور التطورات المتسارعة لوسائل الاتصال فى تحويل العالم إلى قرية كونية واحدة ، متراوحا فى صوغه لهذا المفهوم مع نزعة مابعد الحداثة ، حين جاور بين القرية والعالم ، وزامن بين أنماطها وقيمهما وأمزجتهما فى نتاج انتقائى متبادل التأثير والتأثر ، بما يجعل من هذا المفهوم تحديا قريبا وخادعا .

والآليــات الرئيسـيـة وغــيرهـا ، بل يوضح الاتجاهات المحصورَة الغالبـة ، التى كان لها تأثيرها فى التاريخ القريب نسبيا فيما يتصل بالنظام العالمى وضغط العالم راهنا .

وإحدى أكثر المهام إلحاحا من هذا الخصوص ، هى مواجهة قضية البروز غير المشكوك فيه للدولة القومية الوحدوية ، أو المجتمع القومى بتوسع أكبر ، منذ حــوالى منتـصف القـرن الثـامن عـشـر ، والإعـتـراف فى الوقت ذاته بتـفـرده التاريخى ، من ناحية خروجه عن المألوف (McNeill, 1986) . إن الدولة القومية المتجانسة – ومتجانسة هنا تعنى المواطنين الموجهين والمتماثلين ثقافيا – هى تركيب ذو شكل معين للحياة . وكوننا خاضعين بشكل متزايد لقيودها ، لايعنى أنه لابد من قبولها لأسباب تحليليــة باعتبارها نقطة الانطلاق لتحليل العالم وفهمه . وهذا هو السبب فى أننى لم أذكر فقط أنه ينبغى النظر إلى المجتمعات القومية على أنها لاتمثل سوى نقطة مرجعية عامة لتحليل الظرف الإنسانى الكونى ، بل قلت إن علينا أن نعترف بشكل متنام بأن ذيوع المجتمع القومى فى القرن العشرين هو بمثابة جانب من جوانب العولمة (Robertson, 1989) ذلك أن إنتشار مثال المجتمع القومى بإعتباره أحد أشكال النزعة المجتمعية المؤسسة (Lechner, 1989) ، كـان أسـاسـيـا بالنسـبـة للعولمة المُسرَّعة التى بدأت فى الظهـور منذ مـايربو على مـائة سنة مـضت . وقد قلت كذلك بتـحـديد أكـثـر أن المكونين الرئيسين الآخرين من مكونات العولمة كانا مفهومى الأفراد ، والبشرية ، علاوة على الأنظمة القومية ونظام العلاقات الدولية . وفى ضوء العلاقات المتغيرة بين هذه النقاط المرجعية و« تحديثها » ، ظهرت العولمة فى القرون الأخيرة . ومن المؤكد أن هذا النمط تأثر تأثراً كبيراً بكل أنواع العمليات والممارسات الاقتصادية والسياسية وغيرها ، وخضع لها . غير أن مهمتى هنا هى إجازة الحاجة إلى فهم كامل للظرف الكونى .

وتصورى العام أن الطريق التاريخية المؤقتة إلى الظرف الحالى على درجة عالية إلى حد كبير من التركيز والتعقد الكونيين ، وإن كنت أقترح تقسميه إلى مراحل خمس كالتالى :

* **المرحلة الأولى** ، وهى **المرحلة الجنينية** ، وقد إستمرت فى أوروبا منذ بواكير القرن الخامس عشر حتى منتصف القرن الثامن عشر . وشهدت هذه المرحلة نمو المجتمعات القومية ، وتخفيف حدة النظام « المتعدى للقومية » السائد فى العصور الوسطى ، كما اتسع مجال الكنيسة الكاثوليكية ، وتعمقت خلالها الأفكار الخاصة بالفرد وبالإنسانية ، وسادت نظرية مركزية للعالم ، وبدأت الجغرافيا الحديثة ، وذاع التقويم الجريجورى * .

* **المرحلة الثانية** ، وهى **مرحلة النشوء** ، وقد دامت فى أوروبا بشكل أساس من منتصف القرن الثامن عشر حتى سبعينيات القرن التاسع عشر . فقد حدث تحول حاد فى فكرة الدولة الوحدوية المتجانسة ، وأخذت تتبلور المفاهيم الخاصة

(*) نتيجة لعدم الدقة فى تحديد مواقيت عيد الفصح ، عهد بابا الفاتيكان جريجورى الثالث عشر عام ١٥٨٢ إلى الراهب كريستوفر كلاڤيوس بتعديل التقويم اليوليانى الذى كان ساريا حينذاك ، تلافيا للفروق التى نشأت وتنشأ فى المستقبل بسبب إغفال الفارق بين السنة اليوليانية والسنة الفلكية . وقد اضطلع الراهب بهذه المهمة ، وبدأ بتصحيح التاريخ اليوليانى ، ثم عمد إلى تعديل تقويمه بصفة عامة تجنبا للأخطاء فى المستقبل .

وقد قرر البابا إبطال العمل بالتقويم اليوليانى ، وتطبيق التقويم الجديد الذى اشتق اسمه من اسم البابا ، إعتباراً من مارس ١٥٨٢ ، وتابعته فى ذلك الأفكار المسيحية التابعة للفاتيكان ، ثم توالت موافقة معظم أفكار العالم على تطبيقه لدقته ، بينما لم تأخذ به بعض الجماعات المسيحية الأخرى ، ومن بينها الأقباط فى مصر ، حتى قررت الحكومة المصرية تطبيقه رسميا عام ١٨٧٥ .

وقد تعددت محاولات تنقيح التقويم الجريجورى ، وأشهرها محاولة أوجست كونت ، الذى وضع تقويما من ثلاثة عشر شهراً ، لكن المحاولة لم يقيض لها النجاح بسبب عدم دقتها وتعقيدها الحسابى .

ومازال التقويم الميلادى الجريجورى ، وهو التقويم الشمسى الشائع فى معظم دول العالم ، هو أدق تقويم مبتكر ومعمول به حتى الآن .

بالعلاقات الدولية الرسمية ، ونشأ مفهوم أكثر تحديداً للإنسانية ، وزادت إلى حد كبير الاتفاقات الدولية ، وظهرت المؤسسات المتعلقة الخاصة بتنظيم العلاقات والاتصالات بين الدول ، وبدأت مشكلة قبول المجتمعات غير الأوروبية فى المجتمع الدولى ، وبدأ الاهتمام بموضوع القومية والعالمية .

* **المرحلة الثالثة** : وهى **مرحلة الإنطلاق** ، واستمرت من سبعينيات القرن التاسع عشر حتى منتصف العشرينيات من القرن العشرين . ويشير الانطلاق هنا إلى الفترة التى أفسحت فيها اتجاهات العولمة المتجلية تجليا متزايدا ، والخاصة بأزمنة وأمكنة سابقة ، الطريق لشكل واحد لاسبيل إلى الوقوف فى وجهه ، يرتكز على النقاط المرجعية الأربع ، وبالتالى القيود ، الخاصة بالمجتمعات القومية ، والأفراد الذين يتمتعون بالقوة والحيوية (ولكن فى تحيز ذكورى) ، و «المجتمع الدولى » الواحد ومفهوم شديد الوحدانية ولكنه ليس موحدا للإنسانية ، هو مفهوم الموضفة المبكرة لمشكلة الحداثة .

وقد ظهرت فى هذه المرحلة مفاهيم كونية مثل « خط التطور الصحيح » للمجتمع القومى « المقبول » ومفاهيم أخرى تتعلق الهويتين القومية والفردية ، وتم إدماج عدد من المجتمعات غير الأوروبية فى « المجتمع الدولى » وبدأت عملية الصياغة الدولية للأفكار الخاصة بالإنسانية ومحاولة تطبيقها ، وعولمة قيود الهجرة ، وتزايدت أشكال الإتصال الكونية بشدة وتعاظمت سرعتها ، وظهرت أول « حكايات عالمية » ، وتنامت الحركة العالمية .

كذلك تمت المنافسات الكونية مثل دورة الألعاب الأوليمبية وجوائز نوبل ، وتم تطبيق فكرة الزمن العالمى ، والتبنى شبه الكونى للتقويم الجريجورى ، وقعت فى هذه المرحلة أول حرب عالمية ونشأت عصبة الأمم .

* **المرحلة الرابعة** ، وهى **مرحلة الصراع من أجل الهيمنة** ، واستمرت من منتصف عشرينيات هذا القرن حتى أواخر الستينيات . وبدأت فيها الخلافات

والحروب الفكرية حول الشروط الهشّة الخاصة بعملية العولمة السائدة ، التى وضعت بحلول نهاية مرحلة الإنطلاق ، وإنشاء عصبة الأمم ثم الأمم المتحدة . وقد تمت محاولات لإرساء مبدأ الاستقلال القومى ، ومفاهيم الحداثة المتضاربة (الخلفاء ضد المحور) ، التى تبعتها الحرب الباردة (الصراع داخل « المشروع الحديث ») . وقد تركزت طبيعية الإنسانية والأمل فى الوصول إليها تركيزاً حاداً بسبب الهولوكوست واستخدام القنبلة الذرية . كما تبلور العالم الثالث .

* **المرحلة الخامسة** : وهى **مرحلة عدم اليقين** ، وبدأت فى أواخر الستينيات ، وتعرض اتجاهات الأزمات فى التسعينات . وتصاعد الوعى الكونى فى الستينيات . وحدث هبوط على القمر ، وتعمقت القيم مابعد المادية ، وشهدت المرحلة نهاية الحرب الباردة ، وشيوع الأسلحة الذرية ، وزادت إلى حد كبير المؤسسات الكونية والحركات العالمية . وتواجه المجمتعات الإنسانية اليوم مشكلة تعدّد الثقافات وتعدد السلالات داخل المجتمع نفسه . وأضحت المفاهيم الخاصة بالأفراد أكثر تعقيدا من خلال الاعتبارات ذات الصلة بالجنس والسلالة ، وظهرت حركة الحقوق المدنية ، وتعزّز الاهتمام بالبشرية كمجتمع أنواع ، وخاصة عبر حركات الحفاظ على البيئة ، وأصبح النظام الدولى أكثر سيولة ، وانتهى النظام الثنائى القومية ، وزاد الاهتمام فى هذه المرحلة بالمجتمع المدنى العالمى ، والمواطنة العالمية ، وتم تدعيم نظام الإعلام الكونى ، بما فى ذلك التنافسات حول هذا الأمر ، وبالذات مايتصل بالإسلام كحركة مناقضة للعولمة ، أو تعولم من جديد .

ليست هذه سوى خطوط عريضة ، على أن يكون هناك الكثير من التفاصيل والمزيد من التحليل الدقيق والتأويل للعلاقات المتغيرة فيما بين المكونات الأربعة الرئيسية ، واستقلال كل منها ، وهو ماسوف أحاول القيام بتغطية بعض منه فى الفصول التالية . ومن الواضح أن مسألة مهمة من المسائل الإمبيريقية لابد أن تتعلق بالمدى الذى سوف « يشغله » شكل العولمة الذى دفع دفعا قوياً خلال الفترة مابين عامى ١٨٧٠ – ١٩٢٥ . وبطريقة نظرية أوضح ، فإن الأفعال المنتقاة نحو

العولمة من جانب المشاركين الجمعيين ذوى الصلة ، وخاصة المجتمعات ، بدور مهم فى تشكيل العالم ككل . وتحدث أشكال المشاركة المجتمعية المختلفة فى عملية العولمة تمايزا كبيرا فى شكلها المحدد . والنقطة الأساسية التى أريد توضيحها ، هى أن هناك إستقلالا عاماً و« منطقا » بالنسبة لهذه العملية ، التى تعمل مستقلة استقلالا **نسبيا** عن العمليات المجتمعية الصرفة وغيرها من العمليات الاجتماعية الثقافية التى تدرس دراسة أكثر تقليدية . وليس النظام الكونى مجرد محصلة من محصلات العمليات ذات الأصل داخل المجتمعى فى المقام الأول ، على النقيض مما يذكره لوهمان (Luhmann, 1982) ، أو حتى تطور النظام بين الدولى . ذلك أن تشكيله كان وسيظل أكثر تعقيدا من ذلك بكثير .

الهــوامش

(١) يتعدى الأمر الاهتمام العابر ، حين نشير إلى أنه عند الحديث عن الشيوعية باعتبارها فرعا راديكاليا لأحدى حركات الإصلاح العظيمة فى التاريخ الغربى مابعد القرون الوسطى ، وهى الاشتراكية ، حيث يقول تالكوت بارسونز عام ١٩٦٤ أنه : « يبدو من الصحيح أن يتنبأ المرء بأن الشيوعية سوف تتطور ، عبر ديناميتها الداخلية ، فى اتجاه استعادة الديموقراطية السياسية ، أو تأسيسها ، إعتباراً من أنها لم تكن قد وجدت بعد » (T. Parsons , 1964, 396-397) . ومن ناحية أخرى ، أصرّ بارسونز من الناحية الشكلية على أن الأممية الشيوعية ساهمت مساهمة مهمة فى النظام العالمى .

(٢) يلاحظ رونالد انجلهارت فى سياق تحليله الإمبيريقى للثقافة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة « أن الجماهير فى دول المحور الرئيسية ، ألمانيا واليابان وإيطاليا ، جميعها فى الغالب أناس عجزوا عن تحقيق مطامحهم فى الحياة . فربما خلف عار أنظمتها الاجتماعية والسياسية المؤلم ، الذى صاحب هزيمتها فى الحرب العالمية الثانية ، ميراثاً من السخرية لم يمحه تغيرها الاجتماعى ونجاحها الاقتصادى اللاحقين محوا تاما .

(٣) أدين بالعبارتين المحددتين : « الرابطة الكونية المحلية » ، و« الرابطة المحلية المونية » لتشادويك ألجير . يراجع (Ch. Alger, 1988) .

الفصل الرابع

نـظـرية الأنســاق العالميـة ، والثـقـافـة ، وصور النظام العالمى

إن عملية العولمة الشاملة ، والحلبة الواحدة الناتجة عنها ، يمكن التعامل معها من خلال ماقد يُسمى بالنظرية « الطعمة » . وتقوم هذه النظرية على النقاط الرئيسية التالية :

الأمر الأول ، هو أنه لايمكن تقليص النظام الكونى إلى مجرد ساحة تتكون فقط من مجتمعات أو غيرها من المشاركين نوى النطاق الواسع أو من كليهما . ذلك أن الأفراد والمجتمعات ، وكذلك البشرية ، ينبغى التعامل معهم من خلال إطار تحليلى واحد ومترابط ، وإن وجب تحاشى النزعة الاختزالية ، وخاصة أشكالها العملية والنفعية والمادية (١) . فالمجال الكونى ككل ، عبارة عن نظام اجتماعى ثقافى ، نتج من ضغط الثقافات الحضارية ، والمجتمعات القومية ، والحركات والمنظمات ضمن القومية وعبر القومية ، والمجتمعات الفرعية ، والجماعات الإثنية ، وأشباه الجماعات ضمن المجتمعية ، والأفراد وغيرها ، إلى حد أنه يفرض عليها قيودا بشكل كبير ، ولكنه يمكّنها تمكينا متفاوتا . وبينما تمضى عملية العولمة فى مسارها ، ثمة قيد مصاحب لذلك على تلك الكيانات كى تحدد هويتها فيما يتعلق بالظرف الإنسانى الكونى . يضاف إلى ذلك أن العولمة تفرز كذلك مشاركين جدد و« ثقافات ثالثة » مثل الحركات الانتقالية والمنظمات القومية ، الموجهة سلبا أو إيجابا نحو الظرف الإنسانى الكونى . وحين أؤيد وجهة نظر كونية محددة ، فإن هذا لايجبرنا على تفسير العولمة من خلال كيانات عند مستوى معين ، كونيا كان أم دون كونى . ومن حيث المبدأ ، تتراوح أية نظرية

متعددة الأبعاد بين مستويات التحليل . ويحدث هذا تحديداً لدى اختيار القيود الكونية الجديدة ، وهموم الكيانات المجتمعية التى دأب علم الاجتماع على معالجتها .

أما الأمر الثانى ، فهو أنه من المهم كذلك تحاشى النزعة الاختزالية فى معالجة الأبعاد التحليلية لعملية العولمة . ولذلك فإن ظهور مايسميه البعض بالنظام العالمى الحديث ، قد جرت مناقشته أما من الناحية السياسية أو الاجتماعية ، ولدى رغبة فى تجاوز النماذج البسيطة نسبيا الخاصة « الحكم العالمى » أو « الاقتصاد العالمى » ، بالإشارة إلى الديناميات المستقلة الخاصة بالثقافة الكونية والوضع الإشكالى الخاص بعامل الثقافة فى جزء كبير من نظرية الأنظمة العالمية الحالية (Wallerstein, 1990) . ولسوف أحاول على وجه الخصوص إثبات أن التعددية الثقافية تمثل فى حد ذاتها ملمحا أساسيا من ملامح الظرف الكونى المعاصر ، وأن مفاهيم النظام العالمى ، بما فيها ردود الأفعال الرمزية نحو العولمة والتأويلات الخاصة بها ، هى بذاتها عوامل مهمة فى تحديد مسارات تلك العملية نفسها .

وأخيرا ، فإن هدفا من أهدافى يتمثل فى إثارة ماقد يسمى« بمشكلة النظام الكونى » ، إضافة إلى مشكلة النظام الاجتماعى والمجتمعى القديمة ، وربما عوضا عنها . ولكن بدلا من تأكيد بنية النظام العالمى المتبلورة ، تظل النظرية الطوعية حساسة بالنسبة للتطورات الإمبيريقية ، وتؤكد بالتالى على عمليات العولمة والمنافسة المستمرة الخاصة بالنظام الكونى وإحدى مرتكزاتى الأساسية هى أن ردود الأفعال المتباينة نحو العولمة تؤثر على العملية ذاتها ، لدرجة أن اتجاه المجال الكونى نفسه ومردوده ، ومن ثم شكله ، ماتزال متاحة لأى إنسان .

أولا : الحداثة - الموضوعات الراهنة والكلاسيكية :

إن موجات الاهتمام بسوسيولوجيا البنى الكونية والدولية والعمليات التى حدثت فى الستينات ، كتلك التى عبرّ عنها لاجوس (Lagos, 1963) وجالتونج (Galtung, 1969) وهوروفيتس (Harowitz, 1966) ومور (Moore, 1966) ونتل وروبرتسون (Nettl and Robertsan, 1968) وفرانك (Frank, 1969) وبارسونز (Parsons, 1971) ، قد جرى تطويرها بصورة متنامية فيما يتعلق بموضوعات التنمية والتصنيع والتحديث التى اختبرت بشكل أوضح . وذكر كونيوّ الستينيات أن مقاربة موضوع مسارات التغير المجتمعى فى العالم الحديث وصفاته وديناميياته فى سياقه المقارن وحده ، انطوى على إهمال غير واقعى بصورة كبيرة للقيود الكونية ، أو على الأقل بين المجتمعية . بعبارة أخرى ، كانت دراسة التحديث والتنمية وغيرهما تتم وكأنه ليست هناك علاقات بين المجتمعات ، ناهيك عن احتمال وجود ظرف كونى فى حد ذاته وراء ظاهرة التفاعل المجتمعى .

إن تحليل التغير المجتمعى ، وبتوسيع أكبر تحليل التغير الاجتماعى الثقافى بعامة ، الذى كان سائدا بشكل نمونجى فى الخمسينيات والستينيات ، بدا كنسخة مبتورة من صورة التغير الذى تبلور فى فترة علم الاجتماع الكلاسيكى ما بين عامى ١٨٩٠ - ١٩٢٠ . وقد عمل علماء الاجتماع الغربيون فى الخمسينيات والستيينات أساسا مع أنماط ثلاثة متتابعة للتغير : المجتمعات البدائية أو التقليدية ، والمجتمعات التى فى سبيلها إلى التطور ، والمجتمعات المتطورة . وتلك الصورة ، سواء اعترف بذلك صراحة أم لا ، اتبعت إلى حد كبير صورا جرى تفسيرها بتوسع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين . وعكست أنماط الخمسينات والستينيات إلى حدّما تلك المفاهيم المشهورة ، مثل الانتقال من المجتمعات القائمة على المنزلة إلى تلك القائمة على التعاقد ، ومن المجتمعات التى يميزها التضامن الآلى إلى تلك التى يميزها التضامن العضوى ، ومن

المجتمعات الإقطاعية إلى المجتمعات الرأسمالية ، ومن الجماعة المحلية إلى المجتمع العام ، كما فى أكثر المفاهيم التى يستشهد بها فى علم الاجتماع . وإذا كان مؤيدو تلك الأنماط القديمة قد تنازعوا فيما بينهم ، وكان نزاعا حادا فى كثير من الأحيان ، فهذا أمر لم تنعكس نتائجه انعكاساً واضحا على السياق الحالى . فقد إشتركوا جميعا فى الرأى القائل بأن تحولا كبيراً قد حدث فى العالم الغربى عقب القرون الوسطى وأواخر القرن التاسع عشر (Polanyi, 1957) ، بغض النظر عن الديناميات والعوامل الاجتماعية الثقافية المحددة . وانصب إهتمامهم على الازدهار الكامل لشكل المجتمع الجديد خلال مايسمى بنهاية القرن ، وهو ما كان يعنى أن عددا وافرا من جوانب الشكل المجتمعى الجديد قد حظى بالاهتمام . وشملت تلك الجوانب بشكل أساس العديد من المشاكل المهمة فى تشكيل ذلك النمط الجديد من المجتمع ، وكان هناك تسليم تام بالمجتمع العام .

ورغم ضرورة الحذر من المبالغة بشأن هذه النقطة ، يمكن القول بأن سنوات مابين الحرب العالمية الأولى والسنوات التى أعقبت الحرب العالمية الثانية كانت بمثابة الفترة الفاصلة فى التفكير العلمى الاجتماعى (وأنماط التفكير الأكثر أيديولوجية المتصلة به) بالطريقة التى اقترحها المفكرون التقدميون فى القرن التاسع عشر وكتّاب نهاية القرن أوائل القرن العشرين ، ولانبالغ إن قلنا إن الحرب الطويلة التى دامت من عام ١٩١٤ حتى عام ١٩٤٥ انطوت على صراع أيديولوجى حول مزايا تشخيصات الماضى والدلالات التى تولدت فى السجال بشأن التحول إلى الحداثة ، الذى بلغ ذروته للمرة الأولى خلال السنوات السابقة لعام ١٩١٤ . والنقطة ذات الأهمية الأكثر مباشرة ، هى أنه عند استئناف التفكير على نطاق عريض فى الغرب (مع استخدام هذا المفهوم بمرونة) إبان الأربعينيات وأوائل الخمسينيات ، بشأن مسارات التغير المجتمعى طويل المدى ، كان إطار المرجعية أضيق إلى حدّما مماكان عليه قبل الفترة الفاصلة ، وإن اتسع من ناحية أخرى .

إن إحياء الاهتمام بتحول المجتمعات واسع المدى فى الأربعينيات ، وأوائل الخمسينيات بالأخص ، كان فى معظمه داخل قالب من الاهتمام يدور حول الظرف الخاص بما أصبح يعرف بشكل جلى منذ منتصف الخمسينيات ومابعده بالعالم الثالث . وكان الاهتمام بالتحول المجتمعى فى تلك السنوات ، يركز اهتمامه بالأخص على الأمور الاقتصادية ومايتصل بنوعية الحياة * من أمور ملموسة نسبيا (مثل التعليم والصحة البدنية) (٢) . وكان مركز اهتمامه أضيق من نظيره الكلاسيكى ، حيث كان الثانى مهموما بنفس القدر ، إن لم يكن أكثر ، بقضايا متسعة مثل أنماط الوجود الفردى ، وأشكال التضامن الاجتماعى الجديدة ، ودرجة أهمية الحياة الحديثة ، وميزات التفاعل الاجتماعى فى الشكل الجديد للمجتمع . بعبارة أخرى ، بينما كان إهتمام نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين بالتحول العظيم ، وراءه إعتبارات خاصة بانهيار أساليب الحياة « الأوروبية القديمة » ، وما خبأه المستقبل للمجتمعات الأوروبية فى هذا الشأن ، فإن الاهتمام بالتحول المجتمعى الذى تبلور فى الخمسينيات لم يمس تلك القضايا . وإذا مسّها لأى سبب من الأسباب ، فقد كان ذلك يتعلق بكيفية الاضطرار إلى تقليص الصلات الأساسية الخاصة بأشكال المجتمع والثقافة تقليصا حادا وإشكاليا ، كى يمكن لمجتمعات العالم الثالث أن « تمارس التحديث» بسبل

(*) تعنى نوعية الحياة أسلوب أو شكل نشاط الناس وأوضاعهم ، والتى تتكون طبقا للظروف التاريخية الملموسة ، سواء من ناحية ماتوفره هذه الظروف لنشاط الأفراد وأوضاعهم ، أو من ناحية مدى استغلال هذه الظروف . ونوعية الحياة بهذا المعنى أقرب لأن تمثل البعد البشرى للنظام الاجتماعى ، فهى تتيح مقارنة مختلف أوضاع فئات المجتمع ، وتكشف عما بينها من تمايزات . لهذا فهى مفهوم معقد ، لأنها ترسم صيغ نشاطهم الحيوى ، كحصيلة للتفاعل بين ظروف الحياة العيانية وبين فعالية الفرد المتكونة فى هذه الظروف . ويشكل الفهم العلمى لنوعية الحياة وسجل تطويرها معلما من المعالم التى يتم الاسترشاد بها فى وضع البرامج الاقتصادية الاجتماعية البعيدة المدى وفى التخطيط الاجتماعى . وعادة مايوجه النقد لنظريات نوعية الحياة ، التى يذهب أنصارها إلى أنه يمكن التوصل إلى تحسين ظروف الناس ، وبعبارة أدق لظروف أفراد معزولين . انطلاقا من فعالياتهم فحسب ، دون ربطها بطبيعة النظام الاجتماعى القائم .

أشبه بتلـك التى يفتـرض أن المجتمعـات « الأكـثر نمـوا » اتبعتـها فـى المـاضى (Geertz, 1963) . وكـان قـدر أقل نسـبيـا من الاهـتمـام يعطى فى ذلك الوقت للمشاكل الكلاسيكيـة الأقدم التى طرحتـها منظومـة المفـاهيم التى تركـزت على المجتمع العام ، حيث كان الاستثناء الوحيد ، الواضح بعض الشئ ، هم هؤلاء الذين كانوا يروجون لإحياء الاهتمامات التى عبرّ عنها فى الثلاثينيات أعضاء مدرسة فرانكفورت * ، (وكان هذا لايتم فى ذلك الوقت إلا فى مركز اهتمام شديد فى غربيته) وعلى نقيض بعض الصور المعروفة بشكل أفضل ، الخاصة بالتحول العظيم التى أنتجت فى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وإن لم تكن جميعها ، فإن التحليلات التى تركزت على العالم الثالث ، وتطورت تطورا سريعا فى الخمسينيات ، وظلت جلية حتى السبعينيات على أقل تقدير ، كانت تميل إلى

(*) يمكن الحديث حول بداية المشروع العلمى لمدرسة فـرانكفورت من نشـأة مـعـهد البـحـوث الاجتماعية ، الذى مارس نشاطه بهذه المدينة بداية عام ١٩٢٣ ، وافتتح رسميا منتصف العام التالى ، بغرض تنظيم الجهود البحثية الفردية ، وتعميق دراسة بعض الموضوعات والقضايا الاجتماعية والسياسية ، وضم فى جيله الأول : كـارل جـرونبـرج K. Grenberg ، ومـاكس هـوركـايمر M. Horkheimer . وأريك فروم E. Fromm ، وهوبرت مـاركيـوز H. Marcuse ، وتيودور أدورنو Th. Adorno . ومع استيلاء هتلر على الحكم فى ألمانيا ، أغلق المعـهد ، وغادر أعضاؤه ، ومـعظمـهم من اليـهود ، إلى بعض العواصم الأوروبية ، ليستقروا فى جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة ، ليعود المعهد مرة أخرى عام ١٩٥١ إلى موقعه الأصلى فى مدينة فرانكفورت ، ويشهد عام ١٩٦٠ حلّه ونهايته . وقد وجدت هذه المدرسة نفسها تضطلع بمهمة أساسية ، هى الرغبة فى صوغ أساس لنظرية وممارسة أكثر قدرة وفاعلية على تفسير الظروف التاريخية المستجدة والتعامل معها ، بواسطة ممارسة من النقد السلبى يتـجـاوز أفكار كـانط التى سـاهمت فى تأسـيس العـقـلانيـة الحـديثـة ، وأفكار الماركسـيـة الأرثوذكسية التى استبعدت الذات الإنسانية من حساباتها ، وهو مادعا منّظرها الأول هوركايمر إلى اقتراح مهام أربع أسـاسية لها ، هى : الكشف فى كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية التى ولّدتها ، وتأسيس فهم جدلى للذات الإنسانية لايتوقف عند وصـف الصيـرورة التاريخيـة للحاضـرفحسب ، بل ويقوم أيضا على ادراك قوتها الحقيقية المتمولة ، وأن تعكس مصلحة الأغلبية الاجتماعية وسعى الفئات المقهورة فى تنظيم علاقات للإنتاج . أما المهمة الأخيرة ، فتكمن فى التصدى لمختلف الأشكال اللاعقلانية التى حاولت المصالح الطبقية السائدة أن تلبسها للعقل ، فى حين أنها ليست سوى أدوات لإستخدام العقل فى تدعيم النظم الاجتماعية القائمة .

ادراج شكل ثالث للمجتمع يعد انتقاليا بين نمطين متقاطبين . ويمكن إضافة أنه فى مثل تلك التحليلات كانت جوانب الجماعة المحلية الخاصة بالنمط الأقل تطورا ينظر إليها على أنها إشكالية فى التطور نحو مجتمع أكثر شبها بالمجتمع العام .

ولكن العمل الخاص ب « التحديث والتنمية » كان فى إحدى جوانبه أوسع من ناحية التوجه ، أو شجع على الأقل الآراء التى أصبحت أكثر اتساعا من الاهتمامات المباشرة لعلماء الاجتماع الكلاسيكيين ، أى فى مراكز اهتمامه شبه الكونية ، إلا أننى سلمت بصحة بعض الفرص الكونية فى عمل علماء الاجتماع نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين .

وكان الشق الأكبر من الاهتمام بالحداثة (أو بصورة مختلفة بعض الشئ ، ولكنها ماتزال المهمة ، النزعة الحداثية) لم يجر تنسيقها تحليليا مع ظاهرة «الكونية » . وقليلون ممن اهتموا ببلورة الكرة الأرضية كمكان واحد ، أو العالم بأسره كنظام إجتماعى ثقافى ، قد عبرّوا تعبيراً واضحاً عن الاهتمام بأنواع الموضوع الذى عبر عنه بصراحة فى البداية كتّاب نهاية القرن ، واستمر أكثر وضوحاً فى النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ومابعدها . (٣) من ناحية أخرى ، درس عدد قليل ممن أهتموا بالتراث الذى وضعه علماء الاجتماع الكلاسيكيون ملامح الحداثة « العميقة » بطريقة كونية منظمة . وعالج برجر كلا من الحداثة بالمعنى الكلاسيكى والتحديث بمعناه الأكثر عصرية . وأكد بحساسية ، خاصة الأبعاد الرمزية للتجربة الحديثة ، ثمن الحداثة والتحديث فى صور « التشرد» و«الضحية» . ومع ذلك فإن برجر لايتعامل مع الظرف الكونى بهذه الطريقة بأى حال ، ولاحتى فى عمله الأخير . وهو يبالغ فى تأكيده على ثمن الحداثة وماتحدثه من إستياء ، أى جانب التراث الكلاسيكى الذى ينتقد الجماعة انتقادا شديدا (Berger et al . 1973 . Berger, 1974) . ويتعامل هابرماس كذلك مع كل من الموضوعات الكلاسيكية والظرف الاجتماعى الثقافى المعاصر .

والهدف الظاهر لإعادة تركيبه للنظريات الكلاسيكية ونقدها وتوسيعها ، هو تقديم أكثر شمولا لسيطرة العوالم الحياتية المهمة ، عن طريق عمل الأنظمة المعقلنة بطريقة نفعية فى المجتمعات الرأسمالية (Habermas, 1974 , 1981) . ومع أن نظرية هابرماس الخاصة بالعقلانية ليست بالتأكيد نقدا رومانسيا للاستياء من الحداثة الرأسمالية ، فإن معالجته للعالم الحياتى فى مقابل عمل النظام يعتبر نقدا من جانب واحد لمنجزات المجتمعات الحديثة ، ويوجد على الأقل احتمال معادلته بهجوم ذى توجه محلى على النمط المجتمعى للمجتمع . إلى جانب ذلك ، أتفق مع ليوتار (Lyotard, 1984) إلى حدّ أن الإجماع الذى تخيله هابرماس قد يصعب تحقيقه فى ضوء التمييز الحديث للمجالات الحياتية والألعاب اللغوية ، وهى نقطة سوف يتم تعزيزها فيما بعد ، عند مناقشة التعددية الثقافية الكونية .

ومع ذلك ، فإن الملمح الذى قد يعتبر أهم ملامح التاريخ الحديث ، أى « خلق نظام » عالمى ، لقى عناية كبيرة من ناحية واقعة الاقتصادى أو السياسى الصعب ، فى حين أهمل الاهتمام بملاءمة بعض الموضوعات المحومية التى قامت بدور فى مولد علم الاجتماع الحديث (Robertson, 1977 , 1983) وحتى فى ظل هذه النتيجة ، هناك للأسف استثناءات (٤) . وأكثر هذه الاستثناءات ملاءمة فى السياق الحالى ، تنبع من السجال الذى نشأ فى إطار نظرية الأنظمة العالمية التى ترتكز على ڤالرشتاين .

ثانيا ڤالرشتاين ومابعده :

ينبغى الإشارة مرة أخرى إلى أن تطور عمل ڤالرشتاين ، الذى تركز فى البداية على التحديث بالمعنى الأكثر تقليدية (Hopkins and Wallerstein, 1967) يتناسب مع الاتجاه الذى وصفته قبلا بأن له توجه كونى بشكل بارز ، يظهر فى خطاب التحديث المجتمعى . ومع أن العديد من علماء الاجتماع كانوا قد أوجدوا اهتماما بالتحليل الكونى فى الستينيات ، فإن عمل ڤالرشتاين فى السبعينيات

وأوائل الثمانينيات ساهم مساهمة بارزة فى التحول الكونى فى النظرية السوسيولوجية . وكما أشار النقاد ، فإننا نجد فى معظم كتاباته أن منطق تأويلاته نفعى ، حيث إن أدوار الوحدات فى النظام تفسر عملها الفعلى ، كما أن عوامل التأويلية مادية وموضوعية فى أغلبها ، حتى حين يتصل الأمر بتأويل عدم التوازن والصراع والتنوع والتواصل الثقافيين ، حتى وقت قريب على الأقل (٥) . وأعمال الوحدات الجمعية على الساحة الكونية يتم تأويلها عموما تبعا لمعرفتها بالموقف وبوسائلها وإهتماماتها المعينة ، وقدرتها التفاضلية على انتهاز الفرص المتنوعة ، وهو فى الواقع منهج نفعى حسب ما يورد برجسن (Bergesen, 1980) .

وطبيعى أن يزعم ڤالرشتاين أن هذا النمط من التحليل مطلوب لعمل النظام العالمى الحديث نفسه ، على اعتبار أن هذا النظام تحركه فى المقام الأول العمليات الاقتصادية (Robertson, 1985) . ويمكن الحديث بإفاضة حول هذه المقولة ، كما أن القليل من النقد الموسع لعمل ڤالرشتاين قد فعل فى هذا الصدد أكثر من التأكيد بطريقة مقبولة تماما من الناحية الشكلية على أنه قد أعطى الدولة ، أو بتحديد أكثر العلاقات بين الدول ، أو الدولية نفسها استقلالا غير كاف (٦) . وعلى كل ، فإنه حتى إذا كان علينا أن نتفق بشأن الأهمية المحركة الخاصة بالاقتصاد فى تشكيل العالم الحديث ، فإن ذلك لايؤدى فى حد ذاته إلى النتيجة البسيطة التى تقول إن « الثقافة » ظاهرة مصاحبة ، مما يعد عودة من جديد إلى المشكلة الرئيسية ، وسجل ڤالرشتاين فيما يتصل بتلك المسألة المركزية ليس غير واضح تماما . فقد بيّن بجلاء منذ زمن بعيد أنه ينبغى النظر إلى « الثقافة » على أنها ظاهرة مصاحبة ، ومع ذلك ، فقد خصص أجزاء مهمة من أعماله لمقاربة الشئون الثقافية ، وخاصة الدينية منها (Wallerstein, 1974 , 1980) ، وأقر فى واقع الأمر بأهمية التنوع الثقافى ، باعتباره جزءا من تعريفه المبدئى للنظام العالمى الحديث (Wallerstein, 1974 a) ، وجانبا إمبيريقيا من جوانب النظام العالمى العام (Wallerstein, 1979) .

غير أن التنـاول الصريح للثقافة ، باعتبارها ظاهـرة مصاحبة ، انطوى ضمـن أشياء أخرى على مراقبة حقيقية أن موضعة الاقتصاد ، وخاصة فى العالم الغـربى منذ نهايات الـقرن الثامن عشر تقريبا حتى نهايات القرن التاسع عشر ، كانت تصاحبها محاولات شبه دينية (وكذلك محاولات دينـية صريحة) لإعطائها معنى . ومن بين البنى الأكثر أهمية ضمن هذه البنى الرمزية ، كانت الاشتراكية الاقتصادية ، والكوميونالية التقليدية (كما يتضح فى أعمال فرانسوا بوريكو F. Baurricaud * وبارسـونز ودومون وسـيدمان وروبـرتسون Bourricaud, 1981 . Parsons, 1979. Dumont, 1977. Seidman, 1983.) Robertson, 1982) والإيحاء بأن كل من هذه التوجهات المتضاربة كان أو أصبح منذ ذلك الوقت أو الأثنين معا ، ظاهرة مصاحبة ، يعنى بكلمات مهـذبة التقليل من أهميتها . وتحديدا ، فإنه من التضليل الإيحاء بأن ردود الأفعال تجاه إعطاء الإستقلال للاقتصاد والتأويلات الثقافية الخاصة به يعنى اعتبارها ظاهرة مصاحبة .

كل هذا يوحى بأن نترك جانبا ، فى الوقت الحالى ، مسألة الدرجة التى مضى بها صبغ العالم إقتصاديا بدون « توجيه ثقافى » ، وإذا افترضنا أن بإمكاننا الحديث عن البنى الرمزية المختلفة ، المرتبطة بمنظومة المعانى المتعددة ، التى تعزى إلى « تحرير » قوة العامل الاقتصادى الكونية المتزايدة والاعتراف بها ، فإن أكثر الحاجات إلحاحا الآن هى معالجة الظرف الإنسانى المعاصر معالجة منظمة بطريقة مشابهة (Robertson , 1982) . بعبارة أخرى ، فإن موضعة الكونية ، وليس فقط الاقتصاد الكونى ، هى فى الوقت الراهن موضوع البنى الرمزية ، وطبقا للمؤلفين الكلاسيكيين ، فكما أن تحليل الحداثة تطلب إيلاء اهتمام شديد

(*) أستاذ لعلم الاجتماع بجامعة باريس . له عديد من المؤلفات منها : « الفردية المؤسسية عام ١٩٧٧ ، و « الترقيع الأيديولوجى » عام ١٩٨٠ ، و « سوسيولوجيا تالكوث بارسونز » عام ١٩٨١ ، و « المعجم النقدى لعلم الاجتماع » بالإشتراك عام ٩١٨٤ .

للأنماط الثقافية الخاصة بمعالجة المجتمع المحلى الناشئ ، فإن الرأى متعدد الأبعاد بشأن الحداثة الكونية ينبغى أن يشمل إعطاء إهتمام بارز للأنمانط الرمزية الخاصة بمعالجة المجال الكونى الناشئ نشوءا سريعا ، والواقع أن أحد اتجاهات المناقشة الحالية الرئيسية يكمن فى الفرضية التى تذهب إلى أن مشكلة الحداثة ألحقت بمشكلة الكونية ، التى تشملها بشكل ما . ذلك أن كثيراً من موضوعات الحداثة الخاصة بها - مثل تشظى العوالم الحياتية ، والتمييز البنائى ، والنسبية المعرفية والأخلاقية ، وتوسيع المجال التجريبى ، وسرعة التجلى والخفاء - قد تفاقم خلال عملية العولمة ، فى حين أضيف إليها خطر زوال الأنواع بصورة كبيرة (٧) .

إن منهج ڤالرشتاين الوظيفى النفعى ، مهما كانت مزاياه فيما يتعلق بتبرير عمليات بعينها ، قد أسفر عن بعض المعضلات فى نظرية الأنظمة العالمية التى لابد أنها تتعلق بصورة خاصة بالقضايا التى أثيرت للتو . فعلى سبيل المثال ، أصبح ڤالرشتاين فى المقالات التى كتبها فى السبعينيات (عام ١٩٧٩ على سبيل المثال) واعيا بالتوترات فيما بين الجوانب الذاتية والموضوعية الخاصة بالنظام العالمى ، كما فى حالة الجماعات التى تنتسب مكانتها فى مواجهة الطبقة . وكانت الأبعاد الكلية ينظر إليها على أنها فى صراع مع الأبعاد الأشد خصوصية ، كما فى حالة الطبقات ذات التوجه الاقتصادى نحو النظام العالمى والتوجه السياسى نحو دول بعينها ، أو فى التوتر بين الحركات الاجتماعية والقومية . ومثل هذه الشروخ وغيرها فى الإطار الموضوعى الوظيفى الخاص والعالمى العام ، قد أدى بشكل متزايد إلى ظهور الاهتمام بمسائل « الظاهرة المصاحبة » فى حد ذاتها . والجدل الدائر بشأن مشكلة دور الدول الاجتماعية أو وظيفتها فى النظام (العالمى الرأسمالى) ، وقضية إحتمالات نجاح النظام الاشتراكى العالمى وسبل الوصول إليه التى ترتبط بها ارتباطا وثيقا ، يعد واحدا من التجليات المهمة (Chase- Dunn , 1983 , 1989) وهناك كذلك الاتجاه القوى بين «التعديليين» فى معسكر الأنظمة العالمية ، وخاصة ماير (Meyer, 1980) ، للتأكيد على الجوانب السياسية والثقافية الخاصة

بالنظام العالمى (Meyer and Hannan, 1979 . Bergesen , 1980) . وتتباعد بذلك التعديلية من هذه الناحية تباعدا كبيرا عن كل من الاتجاهين النفعى والذاتى المادى فى نظرية ڤالرشتاين فى إتجاه نظرية النظام العالمى الطوعية .

والأمر الأكثر أهمية ، هو أنه فى هذا السياق لاتهم الدرجة التى نجد عندها أن ڤالرشتاين نفسه يتحول مؤخرا عن الحتمية والمادية فى اتجاه الطوعية والمثالية . ونجده على وجه الخصوص يتحدث عن «المقدمات الميتافيزيقية» ، التى يؤكد هو أنها قامت بدور مهم فى بلورة النظام العالمى الحديث ، والدرجة التى تقوم عندها الطوعية الاشتراكية بدور فى تحوله (Wallerstein, 1982 a , 1982 b , 1983 a) ، وكذلك عن التحديات التى تواجه تلك المقدمات من جانب نهضة حضارات أخرى (Wallerstein , 1982 b) . ونجد من الناحية التحليلية ، أن التحول يتشابه فى الاتجاه ذى الأبعاد الأكثر تعددية ، مع التحول الذى حدث عموما فى الفترة الكلاسيكية ، بشأن تحليل مانسميه الآن من الناحية ضمن المجتمعية بالمجتمع العام بأكثر مما عناها تونيز ، وإن لم يكن على نفس القدر من التنقيح . وعلى سبيل المثال ، سعى كل من ڤيبر (Weber , 1978) وزيمل (Simmel , 1978) إلى استخدام المفهوم الأخير (المجتمع العام) لاكتشاف الافتراضات التى يكوّن أساس الاقتصاد النقدى .

وقد أصبحت هذه « المقدمات الميتافيزيقية » أمرا مهما لأنه ، طبقا لما يقوله ڤالرشتاين ، فإنه حتى الحركات شبه العامة ، أى تلك التى تتحرك عكس منطق النظام الرأسمالى العالمى ، بما فى ذلك المجتمعات الكاملة ومجموعات المجتمعات ، تخضع رغم ذلك للافتراضات الأساسية بشأن النظام العالمى ، وإن كان ذلك يحدث بشكل متزايد (٨) وبطرق تعيد بقوة إلى الأذهان ذلك السجال السابق والمستمر بين الماركسيين بشأن درجة إستقلال « العامل الثقافى » ، يبدو أن ڤالرشتاين لديه الاستعداد الآن كى يوافق على أن كل العوامل على الساحة الكونية «تتخللها المقدمات الميتافيزيقية» (Wallerstein , 1983 a)

أو «الأسـاطيـر المؤثرة» (Wallerstein , 1983 b) الخـاصـة بالعـامل الثـقـافى . وبتحديـد أكـثـر ، هنـاك ثـلاث حلبـات رئيسية للصـراع مـن وجهـة نظـر الفعـالية العـالميـة العامـة : الاقتـصـادية والسـيـاسـيـة والثـقـافـيـة . ويرى ڤالرشـتـاين أن الحلبيتن الثـانيـة والثـالثـة من هـذه الحلبات في حـالة اضطراب استثنائى ، وسوف يزيد مـا هـى عليه من اضطراب خـلال الثـلاثين أو الخمسين سنـة المقبـلة (Wallerstein , 1985) .

وبذلك أصبحت الثقافة أمرا مهما فى نظرية الأنظمة العالمية . والواقع أننا نقترب من النقطة التى أصبح عندهـا احتواء الثقافة كمتغير نقدى ، جزءاً مقبولا من تنظير النظام العـالمى . وكون الأمـر كذلك لايمكن رؤيتـه فـقط فى كـتـابات ڤالرشـتـاين الأخيـرة ، ولكن كذلك فى كـتـابات التـعديليين إلا أن هذا الاعـتـراف لايضمن في حد ذاته الاندمـاج المنظم . واهتمام ڤالرشـتـاين بالثقافة يعد منحـرفا فى اتجاه ماركسى معيارى بعض الشئ ، وهو ما يعنى أن الثقـافة تبدو وكأنها عائق أيديولوجى . وسواء اتخذ تحليل النظام العـالمى شكل المقدمات الميتافيزيقية أم الأسـاطير المنظمة ، فهو يهتم بطرق قيام المفاهيم الثقـافية الخـاصة بالنظام العـالمى فى حـد ذاته بدور الحواجز التـحليلية أو الإمبـيريقـية ، بالنسبة للتطور السـريع الخـاص بالحـركات المناوئة (التى سـعت إلى تسـريع تعـاظم تنـاقضـات النظـام العـالمى وإبطال كيـانه العـالمى القـائم) . من وجـهة النظر هذه ، نجـد أن المشكلة الثقافية الأسـاسية هى إستـمرار بقاء الرأسمالية العالمية ، أو بالأحرى قوتهـا المتنامـية ، بينمـا يجب أن تظل قوة العـديد من أشكال المقـاومة الثـقـافيـة ومحتواها مثـيرة للحيرة فى نهاية الأمر . ويبدو أن الحقيقة التى تذهب إلى أن ڤالرشـتـاين يرى فى ردود الأفـعال القريبة مصـادر مـعارضـة مـحتملة للأصـول الثقافية الخاصة بالمجتمعات الأساسية ، لاتنبع إلا من مأزق خلقته بطريقة عنيدة نظرية بدأت برؤية الثقافة على أنها عائق أمام انهيار نظام أشار منطقه « الحقيقى » إلى موته الحتمى (Wallerstein , 1984 b) .

إلا أنه حتى من وجهة النظر الماركسية هذه (رغم أن مشكلة استمرار بقاء الرأسمالية لايجب التعامل معها بالطرق الماركسية) لابد بالتأكيد أن تكون هناك مشاكل بخلاف تلك التى تركز على فشل الحركات المناوئة (تلك الحركات التى يصفها ڤالرشتاين بأنها على (الجانب الأيمن من التاريخ) فى التخلص من قيودها الثقافية . ولابد أن الأمر يستحق دراسة سلسلة من الاحتمالات الثقافية . ولوّ من وجهة نظر ڤالرشتاين . وإذا استحضرنا تأويل بارسونز البنيوى الكبير لفكرة توماس Thomas الخاصة بتعريف الموقف ، فإن هذا على وجه التحديد هو الموضع الذى تحتل فيه تعريفات الموقف الكونى الحقيقية الصدارة من الناحية التحليلية .

ثالثا : الجوانب الثقافية للنظام الكونى :

إن اعتراف ڤالرشتاين بأهمية المقدمات والحركات الثقافية ، يقودنا إلى المسألة الخاصة بأى تعريفات الموقف الكونى ينبغى توقيعها ، على فرض أن النظام الكونى ما زال فى سبيله إلى التبلور . وإذا شنّت الحركات المناوئة هجوما على النظام العالمى فى إطار قيود المقدمات التقليدية ، فإننا فى هذه الحالة مضطرون إلى البحث عن مقدمات بديلة محتملة ، وإلا فإنها سوف تظل ضحية من الناحية المعرفية للمقدمات التقليدية ، إن جاز هذا القول ، كما هى الآن حسبما يراه فالرشتاين . وقياسا على التراث الكلاسيكى ، الذى أظهر مفهوم المجتمع العام على أنه أكثر من « قفص حديدى » ، وبشكل خاص بسبب التأويلات الرمزية المهتمة المتنوعة للنظام الاجتماعى الثقافى الناشىء ، أرى أن العولمة تنطوى على بلورة كل من المقدمات السائدة نسبيا والمقدمات البديلة التى تهتم على وجه الخصوص بما هو عليه العالم وما ينبغى أن يكونه ، وهى نفسها تؤثر على مسارات العولمة .

ومع ذلك ، أرى أن البحث عن مقدمات بديلة لا يمكن قصرها ، حتى فى رأى فالرشتاين ، على البحث عن مجموعة « صحيحة » واحدة من المقدمات . لماذا يكون الأمر كذلك ؟ أولا ، بسبب الشك الكبير فى إمكان إظهار أن مجموعة واحدة من المقدمات حافظت على العملية الامبيريقية الخاصة بتوسيع المجال الكونى . وقد أوضحت بالفعل أهمية دراسة التأويلات الثقافية المختلفة الخاصة بالظرف الكونى الحديث . وفى هذه النقطة ، ينبغى أن أؤكد تأكيدا خاصا على حقيقة أن عبارات فالرشتاين الموجزة بشأن مقدمات ، أو أساطير ، النظام العالمى اقتصرت على أصوليات الدول الأساسية فى النظام العالمى ، واستسلام تلك المقدمات الإسلامية أو الهندوسية بكل بساطة للمقدمات الأساسية على مرّ القرون ، إلى حد عدم قيامها فى الواقع بأى دور فى البيئة الثقافية الخاصة بالنظام العالمى الحديث ، هو فى ظاهرة شق غير مقبول من المقولة . بعبارة أخرى ، فإن توسع النظام العالمى من الناحيتين الاقتصادية والسياسية لم ينطو فى إحدى العلاقات المتماثلة على توسيع الثقافة العالمية إلى الحد الذى يتفق عليه كل المشاركين على المساحة الكونية فى نفس المقدمات (وهذه فى واقع الأمر الأمر حقيقة بدهية تؤثر على كل فئات التفسير الكونى الحديث) .

والأمر الثانى ، هو أنى ألفت الانتباه إلى حقيقة أن الموضوع الرئيسى لأحد أشكال « التعديلية » ، هو عدم إمكان تفسير الإحالة الأساسية لتطور الرأسمالية العالمية فى حد ذاتها لإنتشار الدول القوية ذات السيادة الرسمية فى العالم الحديث . إن إنتشار الدول القومية ، المتشابهة فى كثير من الأمور ، فى القرن العشرين ، لابد من تفسيره فى هذا الإطار بالرجوع إلى بلورة الثقافة السياسية الكونية . إلا أنه عقب تلك الفكرة ينبغى التنويه بالكثير مما يوحى بأن تطور الدولة الحديثة اقتضى كذلك « تأميم الثقافة » ، بمعنى أن الدولة الحديثة تكون مستحيلة دون أن تصبح مشاركة بشكل بارز فى إنتاج « الثقافة العليا » الضرورية ليس فقط لتكفل الدولة بشئونها الإدارية الداخلية (Gellner , 1983) ، بل لكى تعالج كذلك « مشاكل الهوية » . وبهذا لاتكفى الإشارة إلى الطرق التى فرض بها النظام

العالمى على المجتمعات المشاركة فيه على إمتداد الخطوط « المقبولة » الخاصة بإمتلاك أجهزة دولة متجانسة نسبيا . وعلى المرء أن يخطو خطوة مهمة للأمام ، ويدرس إمكانية تسهيل الظرف الكونى الحديث لانتشار التعريفات المجتمعية (وغيرها) ، الخاصة بالوضع الكونى ، الذى يعنى كذلك المضى أبعد كثيرا من رأى ڤالرشتاين الذى تمسك به طويلا ، وهو أن النظام العالمى الحديث يتميز بالتنوع الثقافى . وربما نرى مثل تلك التعريفات المتضاربة على أنها نظائر ثقافية للاستراتيجيات التجارية فى المجال الاقتصادى (Wallerstein, 1982 a) ، حيث إن أى نظام عالمى يتضمن وحدات منظمة تنظيما سياسيا ومستقلة إستقلالا نسبيا ، يحث على تنمية استراتيجيات الحماية الثقافية ، أو حتى يفتدى ذلك ، فى صورة محاولات لاغلاق الثقافة القومية فى وجه التأثيرات والدعاوى الخارجية فى الحلبة الكونية ، وهو ما قد يبدو «أصوليا» على أقل تقدير . بل إنه قد يبدو أن البحث عن الهوية القومية (التى كانت تعتبر إلى حد كبير فى نظرية ڤالرشتاين ، على الأقل حتى وقت قريب ، نظرية مصاحبة فيما يتعلق بالوضع فى الاقتصاد العالمى) يشجع على الصراعات داخل المجتمعات ، لأن الأهمية المتزايدة لمشكلة النظام المجتمعى فيما يتصل بالنظام الكونى تعنى بشكل آلى تقريبا أن الحركات السياسية الأيديولوجية والدينية تنشأ بالرجوع إلى قضية تعريف المجتمعات التى تربطها علاقة بسائر العالم والظرف الكونى ككل . وينطبق هذا بالأخص على عدد من الحركات السياسية الدينية الأصولية التى أصبحت فعالة وظاهرة للعيان فى أنحاء العالم .

وڤوثنوف Wuthnow واحد من ضمن علماء اجتماع اهتموا إهتماما منظما بالتعريفات المتضاربة الخاصة بالموقف الكونى (Nettl and Robertson, 1968) ، ومثال ذلك تأويل الحركات شبه الإصلاحية على أنها محاولات من جانب مناطق هامشية نسبيا فى النظام العالمى ، لتحدى الافتراضات المقدسة فى النظام العالمى السائد وتقديم وجهة نظر جديدة للواقع المطلق ، ملائمة من الناحية

الكونية (Wuthnow, 1980 , 64) . ونجد فى عمل ڤوتنوف أن العلاقة المتبادلة بين الحركات الثقافية وديناميات الاقتصاد العالمى ، مثال ذلك العلاقة المتبادلة بين التطورات الثقافية وأنماط التوسع ، وبين الاستقطاب وإعادة التكامل ، قد تكون أشد مما يجب (Wuthnow, 1978 , 1980 , 1983) . غير أنه بتوضيحه لأهمية التطورات الثقافية نفسها ، ومن خلال التأكيد على التنوع الثقافى باعتباره ملمحا أساسيا من ملامح النظام العالمى بمعناه الواسع ، يتحرك عمله فى اتجاه تعددية الأبعاد التى أدافع عنها هنا .

أما الأمر الثالث ، ويصدر من النقطتين اللتين عرضتهما قبلا ، فهو أن المجال الكونى شديد التعددية ، من حيث إن هناك إنتشاراً للتعريفات الحضارية والقارية والإقليمية والمجتمعية وغيرها من التعريفات الخاصة بالظرف الكونى الإنسانى ، وكذلك عدد لابأس به من الهويات التى تشكلت فى تلك الأوجه دون الرجوع مباشرة إلى الوضع الكونى . غير أن التعددية المكتملة الأبعاد لابد لها أن تتمحور حول التعميم الكونى لقيمة التنوع الثقافى ، مع الرجوع بشكل خاص إلى الفكرة التى تقول إن مثل هذا التنوع فى حد ذاته مفيد لكل من النظام والوحدات داخله ، إلى جانب الاشتمال على عناصر ذات ثقافة كونية مشتركة ، يمكن من خلالها أن يكون هناك حد أدنى من الاتصال بين تعدد الكيانات . غير أن هذه التعددية القصوى لاتسود من الناحية الكونية . والتنوع الثقافى « المحض » يمكن رؤيته على أنه نظير للنزعة التجارية النفعية الكونية المحضة . ووجهة النظر متعددة الأبعاد ، وغير المثالية ، الخاصة بالعولمة توحى بأن أى نظام كونى يمكن تطبيقه لايتطلب التعميم الفعلى لشرعية التنوع وشرعية الأصوليات المتضاربة .

وفى المحاولة التى قام بها ڤالرشتاين لتقديم مجموعة من الأصوليات للنظام العالمى ، وهى المحاولة التى قلت من قبل إنها إشكالية إلى حدّ ما ، ذكر ، متبعا ماقاله بريجوجين Prigogine ، عن أن عدم التوزان وليس التوازن هو مصدر

النظام فى أغلب الأحيان . والنقطة التى يسعى ڤالرشتاين إلى توضيحها فى هذا الصدد ليست جلية تماما ، إلا أنه يبدو بصورة عامة أن معارضته لشكل النظام العالمى السائد تجعله يرغب فى أن يوضح أن الكثير من نشاط الحركات المناوئة ، تساهم مساهمة فعلية فى الحفاظ على النظام العالمى الحالى ، الذى تعتبر الحركة الاشتراكية نموذجه الرئيس ، حين تستولى على سلطة الدولة ومن ثم تدير المجتمع الملائم على أنه عضو منتظم فى النظام . وبذلك فإنه بسبب كل مالديها من نوايا وأغراض ، تخلق الحركات التفتيتية عدم توازن يساهم بذاته فى النظام . وبينما لا أؤكد هنا ولو للحظة أن الحركات « المناوئة » هى وحدها التى تخلق النظام العالمى ، فإنى أميل إلى الاتفاق مع ڤالرشتاين على أن هذه الحركات غالبا ماتساهم فى النظام العالمى ، رغم أن مايبدو غائبا عما قاله يعد اعترافا بأهمية الحركات الموجهة توجيها مباشراً لاغير مباشر نحو الظرف الكونى . ومن بين تلك الحركات : الحركة المناوئة للكونية داخل الأصولية * الأمريكية وكنيسة التوحيد وحركة الخضر ، وبعض فروع حركة لاهوت التحرير فى أمريكا اللاتينية ، وبعض الاتجاهات داخل الإسلام المتشدد .

(*) الأصولية مفهوم معرفى للوجود ، تكون فيه الأصول هى المبادئ أو العلل أو العناصر الأولى ، وهى قواعد التعريف والجدل الذى يحكم تجمع العناصر والعلل وتصريفها . وهى بهذا المعنى تفسر حركة الجماعة البشرية فى التاريخ فى إطارانتسابها إلى مايسمى بأصول العهد الدهرى المقدس ، التى هى تعاليم ميثاق الخلافة الأرضية بأبعاده الرأسية اللاهوتية « التوحيد »، والأفقية الناسوتية « العدل » ، وهو مايتجلى فى حركة التفاضل بين الأمم والجماعات من أجل تحقيق وإتمام هذا العهد ، عبر أشكال وأنواع العلوم والتنظمات الحضارية .

وعليه تكون العقيدة المذهبية أصولية وليست الأصولية : فهى أصولية على وجه الصفة والانتساب إلى حد الأصول والفروع ، مثل غيرها من القصائد والمذاهب ، وليست الأصولية بمعنى المذهب الذى يحصر كل الأصول فى فصوله ويغلق عليه أبوابه ، بما يشى أن الترويج الجارى لهذا المفهوم ، والذى يربطه بالحركات والتنظيمات والمذاهب السياسية الدينية المحافظة والعقلانية الحذرة والمعتدلة ، والحركات والتنظيمات الثورية والمتطرفة ، ومايبعده عن دلالته كتأسيس علمى وإقامة حضارية .

والمشكلة الرئيسية هنا هى أنه بينما يرغب ڤالرشتاين فى إسقاط الأصوليات الاجتماعية العلمية والفلسفية السائدة بشأن العالم ككل ، مثل العالمية والعقلانية ، فإن كل مايمكنه قوله بشأن الحركات الموجهة توجيها مباشراً أو غير مباشر نحو الظرف الكونى ، هو أنها ينبغى أن تقوم فقط بتك الأشياء التى تزيد من تقليل شأن النظام العالمى . وليس هناك اعتراف صريح بالمفاهيم القائمة المتضاربة الخاصة بالنظام العالمى ، والمخالفة مخالفة كبيرة للاتجاه الذى يفترض أن حركات ڤالرشتاين المناوئة تواجهه ، ولابحقيقة أنه حتى الفكر العقلى الغربى أنتج عددا من مفاهيم النظام . ولكن إذا وضعنا فى الاعتبار اهتمام ڤالرشتاين الخاص ، فى هيئة النظرية والتطبيق ، بالترويج لفوضى النظام العالمى ، فربما لايكون مستغربا أنه أبدى القليل من الاهتمام الصريح بالنظام ، وليس بذلك النوع الذى يعد من وجهة نظره غير مرغوب فيه ، رغم أنه أوضح أن أى نظام عالمى إشتراكى قد يحتاج إلى التعبيرات الثقافية الخاصة به (Wallerstein, 1982 b) .

ويقول ڤالرشتاين إن الاشتراكية التى يتحرك نحوها النظام العالمى ككل « سوف تكون مانجلعها عليه من خلال تعبيرنا الجمعى ، أى عالم الحركات المناوئة » (Wallerstein , 1982 a , 278) . وهو يشجع مع بعض التحفظ التوجه « الطوعى » للنظام العالمى . إلا أن هذه الطوعية تهتم فقط ، على الأقل حسبما أراه ، بتشكيل العالم الجديد . ومسألة إن كان ينبغى على النظام الجديد نفسه أن يكون طوعيا أم لا ، أمر لم يكشف عنه . وليس هناك بطبيعة الحال أى نقص فى الصور البديلة الخاصة بالنظام العالمى المقبل التى جرى إنتاجها فكريا ، غير أن هناك ندرة فى المناقشة الأكاديمية للصور المتنافسة الخاصة بالنظام العالمى فيما بين حركات زمننا الراهن .

إن منهج ڤالرشتاين ، الذى يرتكز عل بريجوجين ، يعيد إلى الأذهان بعض جوانب التفكير الكلاسيكى بشأن المجتمع المحلى على المستوى المجتمعى . ويرى

فيبـر أن مركبات المدلـول على الدوام نسيج غنى ، وصراع حربى ، وصراع بين « آلهة » عدة . ويرى زيمل أن مضامين صيرورة الحياة ذاتها غير منظمة ، بل تنقض النظام وتعـيش فى توتر دائم مع الأشكال المنظمـة وبذلك يمكننا أن نفكر فى العولمة على أنها عملية تنطوى ضمن أشيـاء أخرى على حركات ، وغيرها من المشاركين على الساحة الكونية تخلق « عدم التوازن » ، فيما يتعلق بالصور المختلفة بالظرف الكونى ، وبذلك تتحدى جوانب النظام العالمى البنيوية وتشكلها . وأثناء ذلك ، سوف نجد أن المشاكل العديدة الخاصة بالمدلولات التى أكدها جيل نهاية القرن (مع الرجوع بشكل خاص إلى ظرف المجتمع المحلى ضمن المجتمعى ، وإن لم يكن مقصورا عليه كما أوضحت قبلا) قد ترجمت إلى المستوى الكونى . وبالمثل فإن المفاهيم المستخدمة لتحليل نتائج التحول العظيم المحتملة ، لابد أن تترجم الآن لكى نتعامل مع نتائج العولمة المحتملة .

وكما ألمحت سلفا ، أنتجت نظرية النظام العالمى نفسها صورة للأرض أشبه بالمجتمع العام ، تتبع رأى الاقتصاد السياسى الكلاسيكى . وقد استُخدمت كشكل من أشكال نقد الوضع العالمى القائم ، وإعادة تعريف الاستغلال والسيطرة الإشكالية على الطبيعة باعتبارها مشاكل كونية . وفى رأيى أن نظرية الأنظمة العالمية بمعناها الواسع قد أصبحت هى الأخرى أيديولوجيا (ولم يكن ذلك غير متعمد) وأحد التعريفات المحتملة للوضع الكونى ، وطرفا فى الصراع الثقافى الكونى . وحسب نموذج الأنظمة العالمية الخاص بالعالم ، فإن ترسّما لمركز رشيد من الناحية الرسمية ، يعمل على أساس من المصالح المعنية فى بناء هرمى . وتعانى وحدات النظام ، وبخاصة تلك التى على « الهامش » ، من تقليصها إلى مجرد تروس فى الآلة ، ومن السيطرة الملموسة من المركز . وقد طمست تقاليد محلية كثيرة ، بحيث لم يعد سوى بقايا موارد ثقافية يمكن تعبئتها لمصلحة المعارضة التى تقوم على أساس مادى لسيطرة المركز . وعلى أساس من النمط الكونى الجديد للإنتاج ومن الأفراد والجماعات الأحرار الذين لاتقيدهم الأغلال ، فإن التغريب المتأصل فى المجتمع العام الكونى الحالى يمكن تبديده . وهنا قد

يؤدى النشاط العقلانى الحر ، من جانب الأفـراد والمجتمعات ، إلى تضامن كـونى « عفـوى » ، وحكـم اشـتراكى عالمى « ديموقـراطى » . وقـد يحل محـل التحول التحريرى للمجتمع المحلى الكونى الهرمى ، رابطة مساواة غير نسبية تضم الرجال والنساء الأحرار .

وقد أدخلت مثل هذه الأفكار ، بصورة ما ، حركات أخرى ذات توجه عالمى مثل حركة لاهوت تحرير المجتمع الأساسى فى أمريكا اللاتينية ، كما استُغلت كمبرر فكرى للأعمال الكونية الخاصة بالدول الشيوعية أو الشيوعية الجديدة . وبإعادة تعريف المجتمع العام الرأسمالى على مستوى كونى ، وكذلك الحال بالنسبة لمشاعر عدم الرضا المتأصلة فيه والبديل الصحيح ، مايزال الاتجاه العالمى العقلانى فى مثل هذه الظواهر الشبيهة بالحركات ، متوافقا مع وجهات النظر الماركسية الأكثر تقليدية الخاصة بالتحرير - بغض النظر عن اعتراضات ڤالرشتاين على « العالمية » .

وثمة صورة أخرى للكرة الأرضية استخدمت لإعادة تعريف مشكلتين أخريين عولجتا فى المرحلة الكلاسيكية . هما : مشكلة التضامن المهم فى ظل ظروف التمييز ، ومشكلة الهوية الفردية فى مواجهة مجتمع تنظمه الدولة ويتم تمييزه تمييزا مؤسسيا . ويمكن رؤية المجتمع العام الكونى كذلك على أنه نظام من الدول ، أى نظام حكم كونى تترابط فيه وحدات إدارية مستقلة معينة ترابطا فضفاضا . ونظام الحكم الكونى هذا يجيز استقلال هذه الوحدات ، بما فى ذلك احتكارها للقوة وبالتالى قدرتها على تدمير الجنس البشرى ، وأولوية المصالح الاستراتيجية بالنسبة للآخرين . وينتظر أن تعمل هذه الوحدات بطريقة عقلانية من الناحية الرسمية ، فى الداخل والخارج ، غير أنه يمكن أن تكون لها توجهات عقلانية تختلف إختلافا كبيرا . بعبارة أخرى ، تعاين الكرة الأرضية فى هذه الصور السائدة سيادة نسبية على أنها **رابطة** وحدات متنوعة ، تعمل فى إطار تقسيم عمل اقتصادى شامل . و«القواعد» المرشدة للعلاقات التعاقدية والاستراتيجية هى وحدها المشتركة . ولولا ذلك فالمتوقع هو مجرد تنوع ثقافى وغياب الهوية

الجمعية (٩) . وفى مثل هذا النظام من المجتمعات ، ربما يظهر بطبيعة الحال نظام هرمى من المعايير التى يتم تقيمها تقييما جمعيا ، غير أن محاولات فرض نظام عام إجتماعى من الناحية البنيوية أو الرمزية على العالم سوف تواجه بالمقاومة (١٠) . إلا أنه على فرض أتيان لحظة تسود فيها صورة المجتمع العام الترابطى إلى حدّ ما ، فقد يتم إدراك العديد من المشاكل فيه ، مما قد يكون أساسا للحركات المناوئة .

مثال ذلك إمكان أن تثار مشكلة الهوية الفردية ، ليس فقط فى مواجهة دولة بعينها ، وإنما فى مواجهة الظرف الكونى كذلك . وربما تنظر بعض الحركات إلى المجتمع العام الكونى على أنه القهر العام المفروض على أية حياة فردية أو جمعية أصيلة ، والتهديد العام للجنس البشرى ، وربما تصبح مقاومة مثل هذا النظام . مسعى للحد من تعقيدات المجتمع العام ، على أساس مايشترك فيه الأفراد الكوميونالية التقليدية والاشتراكية اليوتوبية اللتين اهتمتا بالفردية المهمة ، يمكن تعميميها الآن على مستوى الجنس البشرى . وتمثل الأجزاء الراديكالية من حركة السلام فيما قبل عام ١٩٨٩ ، حالة وثيقة الصلة بالموضوع (حيث تنطوى على تجسيد لمفهوم السلام) .

إن المتغير الأكثر جمعية للرومانسية ، المهتم بالحفاظ على المجتمعات « الدافئة » وإستعادتها فى مواجهة نظام عقلانى من الناحية الرسمية ، يمكن تعميمه بالمثل عن طريق طرح الاستعاضة عن بنى الدولة الموضوعية بكيانات ذات جذور كوميونية . وثم دفاع عن الانغلاق الكوميونى الإقليمى ضد الاتجاهات العالمية الخاصة بالمجتمع العام الكونى . فى مواجهة التمييز النفعى والعقلنة التقنية للمجتمعات القائمة على أساس من الشفرة الرسمية الشرعية ، يتم تقديم عالم يشبه المجتمع العام على أنه بديل . وعلى سبيل المثال ، تصل الحركات الأثنية إلى مفهوم كونى بحق للجماعة المحلية (وقلّ من لديهم مثل هذا المفهوم فى الحقيقة) ، وربما يمضى من الناحية ،

الرمـزية إلى أبـعد من المجتمع العـام بمعناه التـقليدى والمجتمع المحلى بمعناه الكونى (Lechner , 1984) .

والمشكـلة التقـليدية الخاصـة بخلـق نظام لـــه أهمية فيما يتعـلق بصـورة أو بأخرى بمركب المدلولات المترابطة ، تصبح مشكلة إستعادة قاعدة قيم كونية موضوعية ينبغى أن تعمل بموجبها المجتمعات . ومقابل عمل المجتمعات الذى تحرر من الوهم ، والتنوع الثقافى المسموح به فى المجتمع المحلى الكونى ، سوف تكون هناك مساع لتأكيد أولوية أيديولوجيا شاملة بعينها ، بحيث تغطى كل أبعاد الحياة وتجعـل عمل المجتمعات المستقل أمرا نسبيا . وفى مثـل هـذه المنـاهج « الأصولية » نحو العالم ، يتخذ البديل المقترح شكلا عاما اجتماعيا أكثر هرمية ، على أسـاس من التـعريف الأسـاسى الخاص بما يمثله العـالم . ومقـارنة بتـوجه التحرير العالمى ، أو التوجه وراء المجتمعى بقدر أكبر نحو الهوية والإنسانية المشتركة ، أو توجه الجماعة المحلية الإقليمى ، يُعد المنهج الأخير محاولة أكثر عالمية وهرمية لحل الصراع الثقافى الكونى وإعادة تشكيل العالم (١١) .

وبذلك وجدت فى الفترة الكلاسيكية ، وجهة نظر « متعددة الأبعاد » خاصة بالحداثة ، وهو ما قدم إطارا تحليليا لتـأويل استـياءات الحداثة وردود الأفـعال العديدة المناوئة لها ، ولكنها تتجـاوز كذلك القيـود الفكرية لردود الأفـعال هذه . وبالمثل فإننا نجد فى الفترة المعاصرة أن مهمة النظرية الاجتماعية الأساسية هى تفسير مسارات العولمة بصور متعددة الأبعاد ، ومعالجة مشكلة النظام الكونى ، مع وجود حساسية خاصة نحو أبعادها الثقافية ، وتقديم إطار تحليلى يمكن أن يؤول ردود الأفعال العديدة تجاه العولمة ويتغلب على قيودها الخاصة . وبتحليل العولمة من ناحية موضوع الحداثة ، ومن خلال نقد نظرية الأنظمة العالمية وتناولها للثقافة ، آمل أن أساهم فى المهمة الشاملة .

وقد قدمت العديد من النظريات مابعد الكلاسيكية على الأقل عناصر منهج نظرى أكبر شمولا لدراسة العولمة ، يمكن أن يساعد فى الوقت نفسه على تفسير

الطبيعة الإشكالية الخاصة بالمحاولات الجذرية لتناول مشاكل المدلول الكونية ، عن طريق وضع صور مضادة للمجتمع المحلى العام المحلى ، التى نوقشت فى القسم السابق . ولسوف أنكر القليل منها هنا .

إبتداء ، اقترب بارسونز اقتراباً شديدا من إقرار تأويل ليبرالى للمجتمع العام الكونى ، قد تعمل فيه المجتمعات المنظمة بالتناظر مع الاتجاه الرئيس على المستوى المجتمعى – فى إطار المعايير « المؤسسة » – مع الاتفاق فقط على المبادئ العامة . وعلينا توقع أن نجد فى هذه الصورة الحركات الأصولية الكونية التى تحاول تعريف العالم تعريفا يقتصر على كونه مجموعة واحدة من مبادئ القيم . وربما أكد بارسونز كذلك على أن مثل هذه المحاولات لابد أن تكون غير مستقرة من الداخل ، ولن تؤدى إلى شكل قابل للتطبيق من أشكال النظام الكونى . وأؤكد مع بارسونز أهمية المبادئ التى تجيز التعددية ، ولكنها تجيز فى الوقت نفسه الوعى بالنظام الكونى نفسه .

أما الأمر الثانى ، فهو أنه طبقا لما يقوله لومان (Luhmann, 1976 , 1982 , b) ، فإن المجتمع العالمى هو المجتمع الوحيد المحتمل ، حيث إن عمليات الاتصال والتمييز النفعى للأنظمة قد جعلت المجتمعات والثقافة المشتركة أمورا عفا عليها الزمن . ولذلك فإن محاولة استعادة أية هوية مجتمعية بأى معنى من المعانى التقليدية ، أو أية ثقافة كونية يمكن المشاركة فيها عبر حدود الأنظمة المتميزة ، تضرّ ضررا كبيراً . وبينما أتفق مع لومان فى هذه النقطة ، فإنى أؤكد على أن مثل هذا التمييز مازال بحاجة إلى أن يثبت تثبيتاً رمزيا ، وأنه فى الوضع الراهن على وجه الخصوص ، لابد أن تصبح المجتمعات التى يفترض أنه عفا عليها الزمن ، نشطة ثقافيا .

والأمر الثالث ، هو أنه طبقا لما قاله هابرماس ، فإن أية هوية جمعية ذات شأن كبير للمجتمع الدولى ليست محتملة ولاضرورية ، حيث المساهمة العالمية فى العمل الاتصالى الكونى هى أقصى مايمكن بلوغه (للإطلاع على

رأى مناقض ، انظر Dumont, 1980) . ومع أنى قد أوافق على أن هوية جمعية ما بأى معنى من المعانى التقليدية غير محتملة ولا ضرورية فى الواقع (لعدم اكتشاف الحياة على الكواكب الأخرى) . فإننى رغم ذلك قد أكون أكثر اهتماما من الناحية السوسيولوجية بالشروط المسبقة الكونية الخاصة بهذا الاتصال العالمى ، لأن مثل هذا الأمر على وجه الخصوص هو مايبدو الآن أنه معرض للخطر .

وعلاوة على ذلك ، فإنى أؤكد أيضا على أنه فى النظام العالمى الحديث ، يتم جعل مثل هذه المجتمعات نسبية ، غير أنهم يجعلونها ممكنة كذلك باعتبارها أجزاء من نظام تشتتت فيه كل من السلطة السياسية والثقافية (Robertson and Chirio , 1985 . Robertson, 1985 , 1986) . وبصدد مقولتى حول التعددية الثقافية الكونية ، أضيف أن مثل هذا التشتيت ملمح أساس من ملامح العالم ، وهونفسه موضع خلاف بين المناهج الثقافية المتضاربة التى تتناول الظرف الكونى . ورغم الحيثيات التى ذكرتها للتو ، فإنى أرى أن تضمين التنظير العام الحديث فيما يتعلق بالعالم ، هو أن التعددية لابد أن تشكل ملمحا أساسيا من ملامح النظام الكونى ، ولابد من إجازتها بهذه الكيفية . وهذا يؤدى بطبيعة الحال إلى المشكلة التقليدية ، مما يعنى أن هذه الفرضية نفسها قد تُرى على أنها « فرضية سائدة » رأى فرضية تنشأ فى حضارة المركز . إلا أننى أشير إلى العناصر ماقبل الصراعية فى الصراع الثقافى الكونى ، وليس إلى أيديولوجيا سائدة كونية واحدة ، عن طريق الحركات والمجتمعات ، والمحاولة المصاحبة لذلك بهدف وضع أيديولوجيا يمكن رؤيتها ، من الناحية الرمزية على الأقل ، على أنها متطلبات محتملة متعارضة ، خاصة بنظام عالمى قابل للتطبيق . وبهذا المعنى ، تعتبر هذه الجهود محاولات كونية للوصول إلى مابعد الحداثة عن طريق مناوءة الحداثة (Habermas , 1981 b) . وهكذا نجد أن المأزق الثقافى المتأصل فى التحول العظيم ، الذى لفت الانتباه إليه قدر كبير من علم

الاجتماع الكلاسيكى ، قد عمَّم إلى المستوى الكونى . وحيث إن المشاكل الخاصة بالنظام والمدلول شديدة الأهمية بالنسبة للتحليلات الكلاسيكية الخاصة بالحداثة قد أضحت على قدر كبير من الكونية ، فإن الحاجة إلى نمط واضح الكونية من النظرية السوسيولوجية قد زاد زيادة متعاظمة ، فى حين ازداد الاهتمام بالصراع الثقافى الحديث (Wallerstein , 1990) .

رابعاً : صور العالم - تطبيق للنموذج الأساسى :

كما رأينا ، فإن نظريات ڤالرشتاين (وغيرها من النظريات الماركسية أو التروتسكية) عن الاقتصاد العالمى وتشعباتها الاجتماعية الثقافية ، قد اختارت بشكل بارز ، وحتى وقت قريب على الأقل ، أن تتجاهل أو تنتقض من أهمية الفكرة التى تقول إنه ليس هناك فقط نموذج وكذلك مصالح مادية ذات أهمية اجتماعية ثقافية كبيرة ، بل إن « صور العالم » تقوم بدور مهم فى تحديد الاتجاهات التى سوف يتم فيها تتبع مثل هذه المجموعات المتداخلة من المصالح . وفى السياق الحالى ، لابد من التعامل بكل جدية مع مفهوم صور العالم ، واستعماله استعمالاً أكثر فنية عما كان عليه الحال فى عمل ماكس ڤيبر ، اعتباراً من أننى استخدمه هنا أساسا بمعنى صور النظام العالمى ، ذلك أننى ، وبالمعنى الكانطى الجديد الأكثر فنّية ، أعالج من زاوية مختلفة مسألة كيفية اعتبار العالم **ممكنا** بطرق مختلفة ومتضاربة فى كثير من الأحيان ، إذ بينما أشار مفهوم ڤيبر الخاص بصور العالم فى الأساس إلى توجهات شديدة العمومية ، وإلى جوانب خاصة بالظرف الإنسانى ، وبالذات ما يتصل بالعلاقة بين جوانب الكون « الضمن أرضية » و« الفوق أرضية » ، فإن مفهوم صور العالم كما هو مستخدم هنا يشير أشارة أكثر تحديدا إلى الكيفية التى يتم بها فى واقع الأمر ، أو ينبغى أن يتم به بها، بناء العالم الضمن أرضى (Robertson, 1985 c) . غير أن هذا لايعنى أن الجانب الكونى الأكثر اتساعا لمفهوم صور العالم ليس وثيق الصلة بالموضوع .

وكان عمل ڤيبر ككل موجها بشكل بارز نحو قضايا تتمركز حول بلورة العقلانية الحديثة . وكان اهتمامه بصور العالم يمليه عليه فى الأساس انشغاله بفهم الظروف التاريخية الخاصة بظهور العقلانية فى العالم الغربى . وكما ألمحنا ، فإن توجها مختلفا ، وإن لم يكن غير متوافق ، نحو ظاهرة ذات أهمية كبرى بالنسبة لڤيبر ، قد تم الترويج لها فى إحدى مقالات بارسونز الأخيرة . ففى دراسته للرمزية الدينية والاقتصادية فى العالم الغربى ، ناقش بارسونز **التأويلات الثقافية** لما أطلق عليه من باب الإيجاز : الثورة الصناعية . وشكل ذلك منعطفا شديد الأهمية فى نظرية الفعل * لديه ، غير أنه لم يلق اهتماما واجبا (Robertson , 1991 c) . إذ يورد بارسونز أن الثورة الصناعية ، التى وقعت نهايات القرن الثامن عشر ، اتخذت موقفا متغيرا يتفق مع موضعة الجانب الشهوانى الجنسى للحياة الإنسانية التى حدثت فى العصر المسيحى المبكر ، والتحول من الخصوصية اليهودية القديمة إلى العالمية المسيحية المبكرة ، حيث إنه فى اليهودية القديمة كان البعد الجنسى الشهوانى تخفيه القوانين والطقوس المتعلقة بالعلاقات الأسرية ، والتمييز الموجود فى سفر التثنية بين علاقات الجماعة الداخلة والجماعة الخارجة (Nelson, 1969) بينما انطوى الإلغاء المذهبى

(*) يشير مفهوم الفعل الاجتماعى بالمعنى الذى استخدمه به بارسونز إلى كل ضروب السلوك البشرى التى تدفعها وتوجهها المعانى التى يكونها الفاعل عن العالم الخارجى ، وهى معان يأخذها فى اعتباره ويستجيب لها . وبناء على ذلك ، فإن الخاصية الجوهرية للفعل الاجتماعى هى حساسية الفاعل لمعانى الأفراد والأشياء من حوله ، وإدراكه لهذه المعانى وردود فعله تجاه المؤثرات التى تنقلها .

من هنا ، فإن الفعل الاجتماعى الذى اهتمت به أعمال بارسونز يتكون من أربعة عناصر :

١ - فاعل ذاتى Snbject - actor ، وهو يمكن أن يكون فردا أو جماعة أو مجموعة من الأفراد .

٢ - موقف Situation ، ويتكون من الموضوعات الفيزيقية والاجتماعية التى يرتبط بها الفاعل .

٣ - الرموز Symbols ، ومن خلالها يرتبط الفاعل بالعناصر المختلفة داخل الموقف وماتحويه من معان .

٤ - القواعد rules والمعايير norms والقيم values التى تحكم فى توجيه الفاعل ، بمعنى علاقات الفاعل بالموضوعات الاجتماعية وغير الاجتماعية فى بيئته .

المسيحى المبكر بين هاتين الجماعتين على مواجهة أكثر مباشرة مع « أخطار» النشاط الجنسى والشهوانية (ولاحاجة بنا إلى القول بأن هذا تأكيد عليه خلاف فى ضوء تاريخ المواقف المسيحية من اليهود) .

وزعم بارسونز أن الثورة الصناعية نهايات القرن الثامن عشر كانت نظيرا نفعيا مغايرا وتحديثا ارتقائياً لتبشير غير اليهود . لقد كانت بمثابة مرحلة مهمة أخرى فى ملحمة الخصوصية والعالمية ، حيث انطوت على إظهار الاقتصاد على أنه مجال يمكن أن يكون مستقلا . ومثّل اقتصاد السوق فى الوقت نفسه وسيلة للتفاعل الاجتماعى والتبادل الكلّيين اللذين يمكن أن يكونا كونيين ، بسبب التدخل « الخطير » فى الأشكال التقليدية للنشاط الاجتماعى والتضامن . وكان جزء من مقولة بارسونز يشير إلى أن الطابع العام للنظرية الاجتماعية الحديثة ، والأيديولوجيا الثقافية السياسية ، قدشكلها إلى حد كبير رد الفعل تجاه موضعة الاقتصاد فى القرن التاسع عشر ، باعتباره أحد مجالات الحياة المستقل استقلالا نسبيا (١٢) . ولعلى أضيف إلى هذا الزعم أن هناك احتمالا كبيرا لأن تؤطر ردود الأفعال تجاه **الكونية** طابع النظرية الاجتماعية ، والمذهب ، والأيديولوجيا ، والثقافة السياسية فى العقود التالية . والمدلولات المنسوبة إلى « أخطار » العالم باعتباره كيانا اجتماعيا ثقافيا واحدا (يهتم أساساً بالأخطار التى تحيق بالإنسانية ككل ، وعملية التشابك الضخمة للهويات والتقاليد) تمثل البوتقة التى يجرى فيها تشكيل الأفكار الرئيسية الخاصة بالأهمية المحتملة الكبرى . أضف إلى هذا ، أنه من المحتمل أن تكون بؤرة الحركات الاجتماعية فى المستقبل . وإظهار القوى الانتاجية للجنس ثم للاقتصاد تبعتها تعرية ظرف النوع البشرى الكونى نفسه (Robertson , 1982) . ولايوحى هذا بحال أن تلك القوى الإنتاجية قد أجهزت على الأهمية الاجتماعية الثقافية . إذ إنها على العكس من ذلك ، اكتسبت الآن أهمية كونية واضحة ، حيث تتبدى بوضوح كافة المشاكل الحالية الخاصة بالعدالة الاقتصادية الكونية ، والبيئة ، والحقوق الممنوحة للهويات «الوطنية» والمحلية

والخلافات بشأنها ، ويعد إعلان الأمم المتحدة الخاص بالمبادئ البيئية تمهيداً لعقد قمة الأرض فى ريودى جانيرو Rio de Janeiro، مثالا على قدر كبير من الأهمية .

إن الرأى الذى أسوقه لربط العالم المعاصر ككل يتسق إلى حد قليل ، ولكنه مهم ، مع بعض الاتجاهات التحليلية داخل الإطار النظرى العام للأنظمة العالمية . فعلى سبيل المثال ، نجد أن فردريك جيمسون F. Jameson وهو ناقد أدبى ومؤول للثقافة ، ينسجم الكثير من عمله الحالى مع أفكار ڤالرشتاين . إذ يورد فى دعوته إلى إعادة صوغ مانظّره جوته Goethe منذ زمن بعيد على أنه « أدب عالمى » * ، فى موقف جديد ، ويذكر جيمسون :« إن البنى والمواقف

(*) نشأ مفهوم « الأدب العالمى » مع انتصار البورجوازية الأوروبية ، ومع الانتقال إلى مرحلة التوسع الرأسمالى الصناعى ، وهى مرحلة النظرة العالمية الكونية . واستخدم المفهوم أولا أوجست ڤيلهلم شليجل A. W. Schlegel عام ١٨٠٢ فى مؤلفه (محاضرات عن الأدب والفن) ، ثم أعاد جوته استخدامه فى العقد الثالث من القرن التاسع عشر ، كمفهوم مضاد لمفهوم « الأدب القومى » . والخلفية التاريخية لهذا التضاد ، هو الوضع السياسى المتدنى فى ألمانيا قياسا لفرنسا وإنجلترا . فألمانيا كانت تنقسم وقتذاك إلى دويلات إقطاعية متنافسة ، ومن ثم رأى جوته أن لا أساس موضوعى لفكرة الأدب القومى فى ألمانيا ، وأنه من باب الذاتية المفرطة أن نتوقع أن تؤدى فكرة الأدب القومى إلى خلق الدولة القومية ، وأن ألمانيا لاتملك أدبا يندرج تحت هذا المفهوم ، فالأدب الألمانى بخلاف الفرنسى ، لاينبع من منظور سياسى قومى ، وإنما من منطلق تنويرى عام مناهض للإقطاع ، وتغلب عليه التوجهات الفردية والفلسفية التاريخية والجمالية . ويرى جوته ، حسب تقييمه للواقع الاجتماعى فى ألمانيا ، ألا جدوى من الالتزام السياسى للأدب ، ويرفض بدافع من قناعاته الأساسية الذاتية هذا الالتزام . من هذه المسبقات ، ومن وعيه بالتطور التوسعى الاقتصادى العام فى أوروبا ، وبوسائل التبادل الأدبى والاتصال العالمى الجديدة ، وفى ضوء حركة التبادل ، دعا جوته إلى الأدب العالمى ، وإلى الانفتاح على آداب الغير والتعايش معه ، وإلى « حقبة للأدب العالمى » كمؤشر من مؤشرات التطور التاريخى والاجتماعى والإنسانى العام .

ويقوم مفهوم « الأدب العالمى » لديه على الإيمان بالتطابق بين نمو الشخصية الفردية وتطور الإنسانية عامة .

والمفهوم يعد تصورا إنسانيا مثاليا ، نبع فى ظروف تاريخية مادية بعينها وكان بدهيا أن يصطدم سريعا مع التطور الصناعى الرأسمالى فى القرن الماضى ، وأن يخضع للعديد من المتغيرات والأغراض .

الثقافية المعاصرة ذات الصلة بالساحة الثقافية العالمية ، كانت في البداية ردود أفعال مهمة تجاه واقع البنية التنمية ، الثقافي والجغرافي على سبيل المثال» (Jameson , 1986 : 68) . وهو يصر على أنه ينبغي رؤية مثل هذه البنى والاتجاهات الثقافية في المقام الأول على أنها « محاولات لحل المزيد من التناقضات الأكثر عمقا ، ومن ثم فهي المحاولات التي تظل موجودة بعد المواقف التي أوجدت من أجلها ، وتبقى بأشكال عمدية على هيئة أنماط ثقافية » (Jameson , 1986 : 78) . ويعد ذلك يمضي جيسمون في قوله بأن : » تلك الأنماط نفسها تصبح جزءا من الموقف الموضوعي الذي تواجهه الأجيال فيما بعد ، و... ما أن يصبح الموقف جزءا من حل أية معضلة ، حتى يصير جزءا من مشكلة جديدة » . ومقولته ليست غير مقنعة بالكامل ، غير أنها في الوقت ذاته تصور بعض المشاكل في منظور الأنظمة العالمية بشأن الثقافة التي ألفت الانتباه إليها . كذلك فإن ملاحظاته تتوافق من أحد الجوانب توافقا واضحا مع الطريقة التي تناول بها بارسونز ردود الأفعال الثقافية الغربية تجاه بداية الثورة الثقافية وتأويلات تلك البداية ، إلا أن مفهوم « البنية التحتية » يعطى انطباعا بأن ردود الأفعال الثقافية تعد ثانوية إلى كبير قياسا للعوامل المادية ، بل يبدو أن جيمسون يحاول التأكيد على وجهة النظر التي تقول إنه في أي عالم معولم ، مازالت المرجعية الأساس هي البنية التحتية الاقتصادية ، وليست الكونية ذاتها ، وهو مايتجاوز الاقتصاد الكوني ، رغم أنه يحتويه بلاشك . كما أؤكد أنا على ذلك . ويأتي على رأس هذا الموضوع ، أنه في أي موقف لزيادة الوعي بالعالم ككل ، قد يتوقع المرء تفعيل المفاهيم الحضارية الخاصة بالعالم بأسره ، **والسابقة** لظهور البنية التحتية . بعبارة أخرى ، فإنه رغم أن الأنماط القومية والإقليمية وغيرها من الأنماط الثقافية قد تشكلت إلى حدّ ما بلا أي شك كردود أفعال تجاه نمو النظام العالمي الرأسمالي ، فإن الاهتمام المعاصر بالعالم ككل ، أي **بالكونية** ، يعيد بلورة الفلسفات التاريخية والنظريات اللاهوتية الخاصة بالحضارات القديمة ، تلك التي

تهتم ببنية العالم وأهميته الكونية بدرجات متفاوتة . والاختلاف النقدى بين المفاهيم الإسلامية أو الصينية التقليدية ، على سبيل المثال ، للعالم ، وتلك المفاهيم الحالية ، أن هذه الأخيرة ، على عكس وجهات النظر العالمية القديمة ، تجرى إعادة صوغها أو تحديثها من خلال معنى شديد الوضوح لبنية العالم بأكمله فى شكله الحداثى (أو مابعد الحداثى) .

وتشكل **المجتمعات والأفراد ونظام المجتمعات والبشرية** معا ، المكونات الأساسية والأكثر عمومية لما أسميه الظرف الإنسانى الكونى ، وهو مفهوم يلفت الانتباه لكل من العالم بخصوصيته المعاصرة وللبشرية كنوع من الأنواع . وتشير «الكونية» إلى ظرف الوعى الموسع بالعالم ككل ، بما فى ذلك جانب الأنواع المرتبط بالعام ككل . وهذه المجموعة من المكونات الرئيسية للظرف الإنسانى الكونى ، قد يمكن استخدامها لمعالجة ردود الأفعال نحو حضور الكونية والتركيبات الرمزية الخاصة بها ، بنفس الروح التحليلية التى جسّد بها بارسونز خصائص ردود الأفعال تجاه حضور وموضعة الاقتصاد نهايات القرن الثامن عشر وإبان القرن التاسع عشر . ولعلى أبتعد قليلا عن بارسونز فى إنتاج دراسة تنميط خاصة بصور العالم المعاصر ككل ، أو الظرف الإنسانى الكونى ، بدل ردود أفعال النظرية الاجتماعية والأيديولوجية المحددة التى وصفها هو فيما يتعلق بالثورة الصناعية (وكانت أنماطه هى : الاشتراكية فى أشكالها الاقتصادية المفرطة ، والرومانسية الطائفية ، وماسوف ألخصه على أنه نزعة التنظيم النقابى والفردية النفعية) . بل إننى لا أضغط بنفس القوة التى ضغط بها بارسونز ، فى السياق الحالى ، على فكرة أن كل رد فعل عندما يرفض رفضا صريحا كل ردود الأفعال الثلاثة الباقية ، يمثل شكلا من أشكال النزعة الاختزالية ، أو تحاشى التعقيد بطريقة **الأصولية** (Robertson , 1983 a) . وهذا ليس مرجعه خلافا مع بارسونز بشأن هذه المسألة التأويلية ، وإنما لأن اهتمامى أساسا هنا هو فقط برسم خريطة لفكرة تحليل ردود الأفعال العامة الرئيسية تجاه العولمة والكونية

ذاتهـا ووصـفـهـا وتقـديم برهـان لهـا (للاطـلاع على رؤيـة مـادية بحـق ، وتختلف اختلافا تاما لما أسميته هنا ردود الأفعال تجاه الكونية ، يمكن مراجعة هارفى : Harvey , 1989) .

* **الجماعة المحلية الكونية الأولى** : ويؤكد هذا المفهوم للظرف الكونى أن **العالم ينبغى ويمكن أن يكون منظما فقط فى شكل سلسلة من التجمعات المجتمعية الوثيقة الصلة ببعضها نسبيا** ، والنسخة **المتماثلة** مع هذه الصورة الخاصة بالنظام العالمى ، ترى هذه التجمعات على أنها متساوية تساويا نسبيا مع بعضها من ناحية قيمة تراثها الثقافى ، ومؤسساتها ، وأنواع الأفراد المنتجين فيها . ومن ناحية أخرى ، تعتبر النسخة غير المتماثلة أن تجمعا أو عددا صغيرا من التجمعات تعتبر بالضرورة أكثر أهمية من غيرها . وهؤلاء الذين يدافعون عن النسبية الكونية القائمة على « قدسية » كل تراث وطنى ، يدخلون فى الفئة المتماثلة . أما الذين يزعمون أن مجتمعاتهم هى « المملكة الوسطى » أو « مجتمع القدر » أو « المجتمع الأول » ، فيدخلون فى الفئة الأخرى . وفى عالم نهايات القرن العشرين ، تميل الفئتان إلى التشبث بفكرة أن الأفراد يمكنهم فقط أن يعيشوا حياة راضية فى تجمعات محددة تحديدا واضحا . وهذا لايعنى أن هذه الصورة تؤكد النزعة الفردية أو الحال الفردية ، وإنما تنطوى على اهتمام خاص بمشكلة « تشرد » الأفراد الذين يواجهون « أخطار » العولمة .

* **الجماعة المحلية الكونية الثانية** : وهذه الصورة الخاصة بالوضع العالمى تؤكد أنه **يمكن فقط أن يكون هناك نظام كونى من خلال مجتمع عالمى تماما فى حد ذاته** . وتطابقا مع التمييز بين الفئتين : المتماثلة وغير المتماثلة للمجتمع العام الكونى الأول ، هناك شكلان أحدهما مركزى والآخر غير مركزى للعالم باعتباره «قرية كونية» بالمعنى الحرفى للكلمة تقريبا . ويؤكد الشكل الأول المركزى على أنه لابد أن يكون هناك الضمير الجمعى الدوركايمى العالمى ، بينما يؤكد الآخر غير المركزى على أن أى مجتمع دولى ممكن على أساس أكثر تعددية إلى حد كبير .

ويؤكد هذان الشكلان على **البشرية** باعتبارها المكوِّن المحورى للعالم ككل . وبذلك ينبغى التغلب على أخطار العولمة ، بالألتزام بالوحدة المواطنية للنوع البشرى .

* **المجتمع العام الكونى الأول** : وهذا الشكل المختلف لصورة العالم باعتباره أحد أشكال المجتمع المحلى ، ينطوى على رؤية الظرف العالمى على أنه **سلسلة من المجتمعات المفتوحة ، مع وجود قدر كبير من التبادل الثقافى الاجتماعى فيما بينها** . وتعتبر النسخة المتماثلة منه كل المجتمعات متساوية من الناحية السياسية وذات نفع وأهمية ثقافية تبادلية ، بينما النسخة غير المتماثلة تقتضى أن تكون هناك مجتمعات مسيطرة أو مهيمنة ، تقوم بالأدوار المهمة استراتيجيا فى الحفاظ على العالم ، فى حين ترى أن تلك هى الآلية الأساسية للنظام العالمى . وفى كلتا الحالين ، ينظر إلى المجتمعات القومية على أنها تشكل بالضرورة الملمح الرئيسى للظرف الكونى الحديث . وبذلك تكون مواجهة مشكلة العولمة إما بالتعاون المجتمعى الموسَّع أو بأى نمط هرمى للعلاقات بين المجتمعية .

* **المجتمع العام الكونى الثانى** : ويزعم هذا المفهوم الخاص بالنظام العالمى أن يمكن تحقيقه فقط على **أساس من النظام العالمى المخطط والرسمى** . والنسخة **المركزية** منه ملتزمة بنظام حكم فوق طبيعى قوى ، بينما تدافع النسخة غير المركزية منه عما يشبه الاتحاد الفيدرالى على المستوى الكونى . وكلا النسختان المختلفتان تعتبران أن النظام العالمى الخاص للمجتمعات يشكل البعد الحتمى الرئيسى للظرف الإنسانى الكونى المعاصر . وهما تشتركان فى وجهة النظر التى ترى أن الطريقة الفعالة الوحيدة للتعامل مع أخطار العولمة ، هى التنظيم المرتب لتلك العملية .

وفى محاولة لتقديم الفارق الإمبيريقى الدقيق بين كل من هذه الأنماط الرئيسية الأربعة لتوجه النظام العالمى ، ينبغى التأكيد على أننى مهتم اهتماما خاصا بالأيديولوجيات والمذاهب وغيرها من أشكال المعرفة **ذات التوجه الكونى** الصريح ، مع التسليم بتأكيدى الدائم على الظهور الحديث نسبيا للكونية كأحد

جوانب الوعى المعاصر . وتعريفى لأى رأى ذى توجه كونى صريح ، أنه رأى يجعل من الاهتمام بتنميط العالم بكامله جانبا أساسيا من رسالته أو سياسته . وبذلك أتيح مجالا للآراء التى قد تبدو معارضة بشدة لتلك التى تحث على دراسة كونية الحياة المعاصرة بينما تهتم بظاهرة الكونية – ومعارضة بالتأكيد لتلك التى يبدو أنها تحتضن كونية الحياة المعاصرة .

والمثال البارز لما وصفه أحيانا ماعرضوه بأنه « مناوأة الكونية » ، مقابل « أحادية العالم » ، تقدمه المحاولات الحديثة (المنظمة تنظيما قوميا) التى تتم فى الجنوب الأمريكى ، للحد من تعرض الأطفال فى المدارس العامة للأفكار التى قد تنطوى على تقريب الثقافة والمواطنة الأمريكيتين . والأمر الذى يحظى باهتمام خاص فى السياق الحالى بشأن تلك الحوادث ، هو أنها خرجت خروجا يكاد يكون مباشرا من الرجوع إلى معارضة قديمة للأفكار المزعومة للنزعة الإنسانية العلمانية * . وبذلك تصبح مناوأة الكونية وسيلة رمزية للتعميم فيما وراء أخطار المجتمع العام

(*) العلمانية هى نقيض اللاهوتية التى تؤمن بسلطة الكنيسة . ولم تكن إبان نشأتها التاريخية فى أوروبا تستهدف مناهضة المسيحية ، بل مثلت حركة فكرية ، تلازمت مع تطور البنى الاجتماعية ، ضد التفسيرات الكنيسة الحرفية المغلقة لهذا الدين ، وكانت مجرد تقنين للفكرة القائلة بأن المشروعية السياسية لاتحتاج لأن تنحدر من لدن سلطة فوقية متجاوزة ، بل إن بالإمكان لها أن تتأسس بناء على اتفاق علنى . وهكذا ، فمع الوقت ، تطور معنى العلمانية ، من مجرد الرغبة فى الحد من نفوذ ماهو روحى ، إلى تعبير أيديولوجى ينحو إلى موضعة الفرد والجماعة فى إطار دستورى قانونى ، بل إن ماكس فيبر رأى فى البروتستانتية بوادر لتطور العلمانية ، وذلك حين رآها تجنح إلى التقليص من جهاز الأسرار المقدسة فى الكاثوليكية ، أى بتقليص المقدس فى الحياة الواقعية .

ويستخلص جوزيف مغيزل أسس النظام العلمانى من مبادئ الإعلان العالمى لحقوق الإنسان ، الذى أقرته كافة الدول الأعضاء المشتركة فى هيئة الأمم المتحدة ، والحرية الدينية ، وحرية التعليم الدينى ، وحرية امتلاك المؤسسات الدينية للأموال الثابتة وغير الثابتة اللازمة لنشاطها ، وهو مايعنى لديه أن العلمانية لاتمس بالمعتقدات الدينية ، بل تحترم إيمان جميع المواطنين ومؤسساتهم الدينية وتحميهم فى ممارسة شعائرهم .

العلمانى ، من أجل التعامل مع الأخطار الملحوظة من الثقافات الأخرى والعالم فى حد ذاته . كان الرفض فى البداية لعلمانية «قومية» ، كانت فى أفضل حالاتها غير مبالية بالدين والعادات المحلية ، أما الآن فالاعتراض ، فى مواجهة مع أخطار العولمة الغربية والبعيدة ، وكذلك - وربما بقدر أكبر - مع الآثار الملوثة للتعرض للمذاهب والفلسفات الأجنبية ، مثل المذاهب والفلسفات الإسلامية . بعبارة أخرى ، فإن التحول من مشكلة تشكيل الغرب الحديث إلى مشكلة العالم باعتباره مكانا واحدا ، لايمثل مركز اهتمام النظرية الاجتماعية الفكرية ، بل كذلك مركز اهتمام ممارسة « العالم الحقيقى » (الذى ليس فقط بالتأكيد فى الغرب نفسه) .

وبذلك فإن الاتجاهات المناوئة للكونية ، والنزاعات الاجتماعية الثقافية ، تنضم من الناحية المفاهيمية إلى عائلة الحركات ذات التوجه العالمى . ونموها يدل فحسب على تطور الوعى بالكونية ، شأن ظهور الحركات التى درست بتفصيل ، والمهتمة بطريقة أو بأخرى بتنظيم ما لوحظ أنها جوانب مهمة للعالم أجمع (مثل حركات السلام الأخضر ، وأصدقاء الأرض ...) ، أو بالأخرى العالم بتمامه (كما هى الحال بكل وضوح بالنسبة لبعض الحركات الدينية ، مثل « كنيسة التوحيد» التى تتمركز فى كوريا الجنوبية ، وسوكاجاكاى Soka Gakkai ومركزها اليابان) . بل أنه رغم أن الآراء المناوئة للكونية ليست بالضرورة مهتمة بموضوع النظام العالمى فى ذاته ، فهى خاضعة بكل تأكيد وبدرجة كبيرة لـ «عبودية غير محسوسة » من جانب موقفها نحوه غالبا ما يوحى بمفهوم خاص بكيفية إمكانية وجود الظرف الإنسانى الكونى المعاصر ، رغم أنه فى حالة بعض الجماعات الأصولية المسيحية الأمريكية ، هناك دليل على أن العالم ككل يعتبر مستحيلا ، وهو الرأى الذى يتم التعبير عنه برمزية رؤيوية .

وأصبحت الآراء الخاصة بالعالم ككل ، باعتبار أنه يتكون من سلسلة تجمعات مغلقة نسبياً (الجماعة المحلية الأولى) - حيث كل منها فريدة بكل ماتعنيه الكلمة - واضحة فى الغرب نحو نهاية القرن الثامن عشر ، وعلى الأخص فى كتابات هيردر . وقد وجدت النسخة المتماثلة لهذا الرأى تعبيرا عنها إبان القرن العشرين

فى فكرة النسبية الثقافية فى الأنثروبولوجيا ، وداخل سياقات معينة خاصة بالإحياء الإثنى العالمى (A. D. Smith, 1981 . Lechner, 1984) . أما النسخة غير المتماثلة ، التى تؤكد على القيمة الكبرى لتجمع واحد أو عدد صغير من التجمعات مقارنة بغيرها ، فأقدم بكثير ، حيث إن الحالات النموذجية هى المفهوم الكلاسيكى الخاص بالصين ، باعتبارها المملكة الوسطى الواقعة فى قلب عالم مركَّب على شكل سلسلة من الدوائر المركزية لأشكال الحياة الكوميونالية . ومن الناحية التاريخية ، هناك نسخ موازية قوية لهذا النوع من المفهوم فى الإسلام . ففى العصر الحديث ذى الكونية شديدة النضج ، ينبغى رؤية وجهة النظر العالمية الخاصة بالجماعة المحلية المشتتة غير المتماثلة ، فى ذلك العدد الكبير من الحركات الأصولية السياسية الدينية التى ظهرت فى أنحاء العالم . والكثير من هذه الحركات تدعو إلى استعادة تجمعاتها لحالة النقاء ، مع ترك سائر العالم كسلسلة من التجمعات المغلقة ، بحيث لايشكل أى خطر على أفضل مجتمع . وينطوى هذا على نوع من الفصل العنصرى للعالم ، وإن كان لايقوم بالضرورة على مبادئ التفوق العنصرى فى ذاته .

إن فكرة العالم على أنه مجتمع واحد فى ذاته (الجماعة المحلية الثانية) ، أو على الأقل لديه إمكانية أن يصبح كذلك ، لها تاريخ طويل ، حيث تم التعبير عنها من خلال أفكار مثل الفردوس الأرضى العالمى ، ومملكة الرب على الأرض . وفى العصر الحديث ، ظهر عدد من الحركات الدينية التى تدعو ، كما أشرت ، إلى مالايقل عن التنظيم الكونى للعالم أجمع ، وتتخذ خطوات ملموسة نحو ذلك ، بينما الحركة التى يمكنها أن تدعى الحق الشرعى فى كونها أقدم منظمة ذات توجه عالمى كبير ، وهى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، أضحت مؤخرا مساهما له تأثيره السياسى وتوجهه العالمى المؤثر تأثيرا خاصا فى معظم العالم ، زاعمة أن البشرية همها الأساس . وربما كانت أبرز الحركات الدينية الجديدة فى الغالب من أصل شرق آسيوى ، حيث **التوفيق بين** وجهات النظر العالمية له تاريخ طويل .

وغالبا ماينبغى ربط هذه الحركات بالنسخة المركزية للجماعة المحلية الكونية ، حيث يبدو أنها تسعى بعامة إلى التوافق الكونى الخاص مع وجهات النظر القائمة تحت مظلة القيم المطلقة النظرية (وينطبق هذا بشكل خاص على كنيسة التوحيد) . فى حين أن الرؤية غير المركزية تتوافق بشكل أكبر مع الرأى الخاص بالعالم أجمع باعتباره مجتمعا واحدا ، كانت توجد إلى عهد قريب فى الكثير من فروع حركة السلام ، وفى الماركسية الرومانسية (Williams , 1983) نجدها كذلك فى كثير من حركات الدفاع عن البيئة الحالية ، كما فى الحركة البيئية النسوية (Diamond and Orenstein , 1990) . وفى مثل هذه الحالات ، يكون رد الفعل تجاه الكونية القول بأن الطريقة الوحيدة لإنقاذ العالم من التعقد والاضطراب الشديدين هو إقامة مجتمع كونى يحترم التراث المحلى والتنوع الثقافى . ولذلك فبينما تسعى النسخة المركزية من الجماعة المحلية الكونية إلى « حكم دينى يحدث التوافق على المستوى الكونى ، فإن النسخة غير المركزية قد تسمى فى أفضل الحالات « ضد ثقافية » بمفومها عن النظام العالمى (Mazrui , 1980) . ووجهة النظر ضد الثقافية تميز أشكال التراث الثقافى على أنها تشكل مجموعة من التنويعات المحلية على ظرف البشرية ومأزقها . ويبدو أن بعض الحركات العديدة التى تتمركز حول أنظمة التحرير اللاهوتية التى ظهرت فى أنحاء كثيرة من العالم (فى كثير من الأحيان من خلال محاكاة أكثر تلك الحركات رسوخا ، أى الأمريكية اللاتينية) ، تساهم فى هذا الرأى الخاص بالنظام العالمى .

إن صورة النظام العالمى التى تؤكد الأهمية المحورية للمجتمعات القومية (المجتمع العام الكونى الأول) تنطوى فى نسختها المتماثلة على الفكرة التى تقول بأننا ، ورغم كل النوايا والأغراض ، ينبغى أن نرى العالم على أنه نوع من حاصل كل المجتمعات . وهذه ما قد تسمى وجهة نظر المجتمعات الصغيرة الخاصة بالعالم ، وإن كنا نجد فروعا لهذا التفكير فى المجتمعات غير الصغيرة

من الناحية الجغرافية أو فيما يتعلق بالموارد ، حيث نجد أن كندا مرشح أساس للإنضمام لهذه الفئة . ويبدو أن هذا التوجه يمثل توازيا مجتمعيا للنسخة غير المركزية من الجماعة المحلية الكونية الأولى ، التى قد تظهر مؤيدة لشكل من أشكال النزعة الاتحادية ، يمكن بها بشكل أو بآخر ربط المصالح شديدة الاختلاف ربطا متماثلا لتحقيق مصالح الكل . وعلى نقيض ذلك ، فقد رأيت أن *النسخة المتماثلة من المجتمع العام الكونى الأول* ترفض وجهة النظر التى تقول بأن النظام العالمى يقوم على كل المجتمعات . ويقع هذا ضمن تراث **السياسة الواقعية** العالمى ، ولاضرورة هنا لمزيد من التفضيل . إلا أنه يمكن إضافة أن الحركات الاجتماعية تستطيع الدفاع مباشرة عن وجهة النظر هذه (بصرف النظر تماما عن تأييدها من جانب الساسة والحكام فى مجتمعات القوى الكبرى) . فمن وجهات نظر دينية وأيديولوجية بعينها ، تتم رؤية أن ترتيب القوى الكبرى للعالم هو الترتيب الوحيد الذى يحول دون حدوث التلوث الثقافى . وبذلك فإن المجتمع العام الكونى الأول ، على سبيل المثال ، يمكن ربطه بشكله غير المتماثل مع النسخة غير المتماثلة من الجماعة المحلية الكونية الأولى ، اعتباراً من أن الأول يعد ذريعة بالنسبة للأهمية التكاملية للثانى .

إن صورة المجتمع العام الكونى الأول عن النظام العالمى تعتبر أن العالم يتكون فى المقام الأول من طبيعته العامة شديدة العمومية – أو تدافع على الأقل عن فكرة أن العمومية الرسمية الوحيدة يمكن أن تنقذ العالم من فوضى الكونية . وتنطوى هــذه الصورة بشكلها المركزى على مفهوم خاص بالحكومة العالمية القوية ، وهى فكرة طُرحت أكثر ما طرحت خلال القرن الحالى من قبل جماعات من الليبراليين من ناحية ، والماركسيين من ناحية أخرى . والفرق بين الاثنين هو أن جماعة الليبراليين ترى أن أية حكومة عالمية محتملة ضرورية بشكل أساس لمنع الفوضى الكونية ، بينما يسعى الماركسيون إلى الاستفادة منها لإعلان الاشتراكية العالمية والحفاظ عليها (وذلك فى الغالب مع ترك مسألة ما إذا كانت

الدولة العالمية ينبغى لها أن تزول لمصلحة نوع آخر من النظام الكونى أو لا مفتوحة) .
وأخيرا ، فإن الشكل غير المركزى لصورة العالم كمجتمع عام كونى يمكن تمثيله جليا ببعض ما تسمى الفيدراليات العالمية ، رغم أنه من الناحية الأيديولوجية تتناسب وجهة نظر ڤالرشتاين الخاصة بالظرف الحالى مع هذا المقام كذلك .
وبالطبع فإن الفارق الأساسى بين الأثنين ، هو أنه بينما تطمح الأولى إلى التغلب على مشكلة الكونية عن طريق جعل النظام العالمى المضطرب يتخذ صيغة فيدرالية ، ترى الثانية أن النظام العالمى الحالى منظم تعتوره بعض التناقضات الدينامية ، التى ستحوله فى النهاية إلى شكل أسمى وأفضل من أشكال النظام .

لقد حاولت فى هذا القسم أن أطور بعض الأفكار المتعلقة بالثقافة العالمية ، وبالأخص على هيئة ردود أفعال ثقافية تجاه الكونية والعولمة وتأويلاتهما . وانطوى ذلك على استخدام مفهوم الثقافة الكونية بطريقة موازية إلى حد كبير لاستخدام مفهوم الثقافة الاقتصادية ، باعتبارها مفهوما يشير إلى الثقافة التى لها تأثير محدد على العمل والمؤسسات الاقتصادية .
وبذلك فإن الثقافة الكونية ، كما استخدمت المفهوم هنا ، تشير فى المقام الأول إلى الثقافة التى لها تأثير وثيق على الظاهرة الكونية ، باعتبارها ظاهرة خطيرة ذات أهمية تاريخية عالمية . وإننى لأرى أن الكونية تمثل بالفعل مشكلة حتمية من مشاكل الحياة المعاصرة . وجهة النظر ، التى قدمتها بالإشارة إلى الصور العامة للنظام العالمى ، لها عدد من التطبيقات المحتملة الأخرى ، بما فى ذلك تحليل المفاهيم للطرق التى تصوغ بها **المجتمعات** أنماطها الخاصة بالمشاركة فى الظرف الإنسانى الكونى الحديث (وتعرض بها الصراعات الداخلية فيما يتعلق بهذه الأنماط) .

وبالإشارة إلي الأجزاء الأولى من هذا الفصل ، المتعلقة بفكرة ڤالرشتاين الخاصة بالحركات المناوئة ، أرغب فى بيان أن الكثير من أوراق البحث التى تكتب الآن فى هذا العدد المتزايد من الدوريات ، وكذلك

الكتب ، مكرسة لموضوعات مثل « الوعى التاريخى ، وثقافة الرأسمالية المتأخرة » (Chakrabarty , 1992) ، هى فى الواقع محاولات لتغيير أصوليات النظام العالمى المعاصر أو إعادة بنائه وتشكيل مستقبله . ويتحدى الاتجاه العام لكثير من « العمل الثانوى » الذى يجرى اسكتماله راهنا ، الدعائم الثقافية « للعالم القائم بالفعل » التى يزعمون أنها سائدة ، ويبدو الكثير من المساهمات الحديثة فى الدراسات الثقافية وكأنها كتبت بإشارة محددة إلى زعم ڤالرشتاين بأن الثقافة هى « ميدان المعركة الثقافى الخاص بالنظام العالمى الحديث » (Wallerstein, 1990 . Boyne , 1990) . وقد شجع ڤالرشتاين بالفعل نمو الدراسات الثقافية ، وأجازها بطريقة تنطوى على المفارقة إلى حدّ ما . و« المشارك التحليلى » فى الكونية والعولمة المعاصرتين يواجه فى كل الأحوال بعمل ضخم ، ولكنه ممتع .

وليس المقصود على الإطلاق أن أمحو معنى مفهوم « الثقافة الكونية » (Featherstone, 1990) . فقد تمت مواجهة جوانب أخرى فى الفصول السابقة ، بينما لاتزال هناك جوانب أخرى ندرسها فى الفصول التالية . وفى القسم الختامى من هذا الفصل ، ركزت على موضوع الثقافة الكونية المهمل نسبيا ، باعتبار أنه يكمن فى مفاهيم العالم ككل ، واضعا إياها بأنها « صور النظام العالمى » ، ولكن لا ألزم نفسى بناء على ذلك بأى إحساس قوى خاص بالنظام . فهذه الكلمة اكتسبت معنى بائسا فى بعض أجزاء النظرية الاجتماعية والثقافية . وأنا على استعداد ، مع وجود بعض الشكوك ، لأن أقول فى التحليل الأخير أننى مهتم بنظام الاضطراب الكونى (Featherstone, 1991 b . Appadurai, 1990) بنفس القدر من الاهتمام الذى أوليه للنظام الكونى ذاته . وفى أى الأحوال ، كانت تلك محاولة للمضى قدما مع القضايا التى أثيرت فى الفصول السابقة ، بشأن حتمية أن تضحى المجتمعات والحركات . ومرة أخرى ، لابد أن يقال إن الفكرة العامة المتصلة بمفاهيم النظام العالمى ، بما فى ذلك المفاهيم السلبية والمستترة ، ليست

بالشئ الجديد بكل تأكيد . ومع أنني ركزت هنا على الصور الحديثة والحالية ، فلا بد من إيضاح أن صور العالم كانت ، وبدرجات متفاوتة من التبلور ، مؤثرة في « التاريخ العالمي » ، وكانت في كثير من الأحيان ذات شأن كبير خلاله . وفي الظرف الكوني مابعد الشيوعي ، اتضحت فكرة النظام العالمي بمعناها الخاص بالسياسة العالمية وضوحا كبيرا .

الهوامش

(١) من الناحية العامة ، تيزامن تناولى للعولة مع منهج اقترحه بيرجسن (Bergesen , 1980 a) تحت عنوان « علم الكونية » ، وإن كان حسب النقاط المعروضة فيما يأتى ، سوف يتضح أن المجال التحليلى للنمط الطوعى الخاص بالمنهج الذى أقترحه ، أكثر إتساعا من منهج بيرجسن .

(٢) كان هناك إهتمام أقل وضوحا إلى حدّما ، وإن كانت له أهميته ، بجوانب « التحديث السياسى وبناء الأمم » .

(٣) من المسلم به بالفعل أن نظرية الأنظمة العالمية لڤالرشتاين ، كانت أصيلة فى تنسيقها المنظم بين دراسة العالم الثالث ودراسة التاريخ الأوروبى (Hopkins , 1982) . إلا أنه بالرغم من المدارك التى نتجت عن ذلك ، فقد تم هذا التنسيق ، وبشكل متعمد ، بالرجوع أساسا إلى التاريخ الاقتصادى .

(٤) بعيدا تماما عن عمل اللاهوتيين وفلاسفة الدين ، الذين أصبحوا مهتمين اهتماما متزايداً بالدين العالمى ، خلال الثلاثين سنة الماضية أو نحو ذلك (W. C. Smith, 1981) .

(٥) وبذلك يكون عمل ڤالرشتاين نفعيا إلى حد كبير ، لأنه سعى إلى تأويلات نفعية ، وركز على مجموعة محدودة من الوظائف ، كانت اقتصادية تكيفية فى المقام الأول ، وسياسية فى المقام الثانى .

(٦) لايعنى هذا بالطبع أن النقاد السياسيين لعمل ڤالرشتاين ، مثل موديلسكى (Modelski, 1978 , 1983) وزولبرج . (Zolberg, 1981 , 1983) لايتضمن مادة شيقة بشأن البعد السياسى لما أسميته العولة .

(٧) تلك الكونية هى المشكلة الأكثر عمومية ، والمعضلة الأبرز تظهر من ناحية أيديولوجية يمينية عند بوڤين (Bowen , 1984) الذى يشكو مر الشكوى من الكونية ، باعتبارها توسعا لحداثة الإنسانية العلمانية .

(٨) للاطلاع على صياغة مبكرة للتوجهات المجتمعية نحو النظام العالمى ، والتحديث ، يراجع : (Nettl and Robertson , 1968) .

(٩) ينبغى أن أشير إلى أن النمط السياسى الخاص بنظرية النظام العالمى ، الذى دافع عنه موديلسكى (Mobelski , 1978 , 1983) ، ونقد زولبرج لذلك المنهج بشكل أساس (Zpnberg , 1983) ، يفسحان مجالا لتناول أكثر حساسية للثقافة .

(١٠) إننى أستخدم صفة « اجتماعى عام » بمعناها عند سوانسون ، حين يميز بين النسق الاجتماعى والرابطة ، باعتبارهما شكلين مختلفين من أشكال التنظيم الاجتماعى . إذ إن الأول هو النمط الأكثر كلية وهرمية ، بينما أعطيت الأولوية فى الثانى للأجزاء التى تتكون منها (Swanson, 1968) . ولمزيد من الاطلاع على اقتراحات بشأن مفاهيم سوانسون فى التحليل الكونى ، يراجع : (Lecner , 1984) .

(١١) هذا لايشارك فى النسبية الإثنية . يراجع : (Dunn, 1979 , 106 - 107) . ولاتقتضى التعددية وجهة النظر التى ترى أن كل الثقافات صحيحة بشكل متساو . بل إننى أؤكد ، كما أشرت ، على أن التعددية تنطوى على ترسيخ التنوع .

(١٢) يبدو تحليل بارسونز من بعض النواحى متواصلا مع مناقشة سملزر لردود الأفعال الخاصة بالمواقف تجاه التمييز البنائى فى الثورة الصناعية الإنجليزية المبكرة . يراجع : (Smelser , 1959) .

الفصل الخامس

الكونية اليابانية
والدين اليابانى

الكونية اليابانية والديانة اليابانية

كما أعلنت فى المقدمة ، فإننى منشغل مباشرة فى هذا الكتاب بمسألة العولمة والدين بمعناه المزدوج (استشهادا بمفهوم آسيوى شرقى) ، كطريقة ومقولة كونية لبناء علاقات مجتمعية ، ومهام مجتمعية دولية كذلك . وعلى أية حال ، فإنه من الملائم فى هذه المرحلة أن نناقش العولمة والدين لعدد من الأسباب ، وتحديدا لأننى لا أعتقد أنه يمكن مناقشة مسألة اليابان والعولمة دون أخذ دور الدين ووظيفته فى الاعتبار ، فوفقا للتعريف الرسمى العالمى للدين ، قدمت اليابان نفسها بوصفها مجتمعا علمانيا فى الأساس ، وهو أمر يتعلق من ناحية بمسألة العلاقات العامة ، تماما مثلما يعتبر تقديم الولايات المتحدة الأمريكية نفسها بوصفها مجتمعا دينيا وعلمانيا فى آن ، جزءا من السياسات العالمية لإبراز الهوية الجمعية ، حيث يعد تثقيف السياسة وتسييس الثقافة أمراً واضحا بشكل خاص فى المحور المعاصر الحرج لعلاقات اليابان والولايات المتحدة (Robertson , 1990) . وينتج عن ذلك ، فى بعض الظروف ، اعتبار الدين ، والمناظرة حول العلمانية بعامة ، مصدرا استراتيجيا فى سياسات العالم . فى الوقت نفسه ، تعتبر اليابان موضوعا حيويا وغير قابل للتحاشى بالنسبة لمنظّرى العولمة ، وأنها فى الغالب ، وربما بسبب قصور فى الرؤية ، متأخرة فى الدخول إلى النظام العالمى أو مستجدة ، وأنها لأسباب لم تكشف بعد ، استطاعت أن تحدّث نفسها ، وأن نصبح عالمية بطريقة ما ، رغم الشكوى الغربية من فشلها فى المشاركة الكاملة فى

النظام الدولى . لكن ، وعلى العكس من هذه الرؤية ، يمكننا أن نجادل قائلين إن عزلة اليابان عن هذا النظام ، وتحديدا أثناء فترة حكم توكو جووا Tokugowa ، كان بطريقة ما تحضيرا لانخراطها العالمى الممتد فى القرن العشرين ومابعده . وبعبارة أخرى ، كانت عزلة اليابان عن الظرف العالمى حركة موجهة عالمياً . فقد كان انفصالها الطويل عن العالم مناسبة لمراقبته . لقد إنعزلت بلدان كثيرة أيضا ، أو انسحبت ، وفقا لرؤية النموذج القديم للتحديث ، إلا أن المناقشة الحالية عن اليابان تتم جزئيا عن الرغبة فى إظهار ضيق أفق الأفكار التقليدية عن « المتأخرين فى الدخول » و« المتخلفين » أما الآن . فقد أضحت اليابان مجتمعا يحتذى به ، ليس بسبب التفرد الذى تطرحه ، وإنما بسبب توجهها نحو العالم بشكل واضح ، لقد تعلمت المجتمعات الآسيوية الشرقية والشرقية الجنوبية من اليابان كيف تمارس فعالياتها . أما لماذا كانت البلدان الأمريكية اللاتينية ، بعكس اليابان ، على درجة أقل كثيراً من النجاح فى هذا الصدد ، فموضوع مثير للاهتمام .

ومن وجهات نظر الأنظمة العالمية المطروحة ، تلك التى تعتبر أن اليابان لم تدخل العالم إلا عندما أجبرت على ذلك من قبل القوى الغربية ، وتحديدا من قبل السفن السوداء للقبطان بيرى Perry منتصف القرن الماضى ، وبالتباين مع ذلك ، تركز حجّتى على نوع معين من القلب لمنظور الأنظمة العالمية . وفى هذا النقاش ، سوف أصرّ على المدلول المستقل نسبيا للثقافة وللتحولات المجتمعية الطوعية ، إلا أن ذلك لاينفى بالتأكيد أهمية عوامل النظم العالمية الموضوعية والاقتصادية . إن موقفى يستند أساسا ، وبشكل متباين أيضا ، على الطبيعة الانعكاسية للتحديث . فالمشكلة المحورية لعلم الاجتماع الاقتصادى التاريخى ، هى أنه لايسمح بتأمل واقعى فى الظروف الاقتصادية . ولليابان أهمية كبرى بالنسبة لعلم الاجتماع ، ليس لأنها متفردة وناجحة فحسب ، ولكن لأنها تضطلع بوظيفتها فى المجتمع المعاصر بوصفها مجتمعا يستطيع قادة المجتمعات الأخرى أن يتعلموا

منـه كيف يتعلمون من مجتمعات عديدة . وذلك هو ما يجعل اليابان مجتمعا عالمياً ، رغم الدعاوى المضادة .

أولا : المشكلة النوعية – العولمة واليابان :

أثنـاء أكثر العقود التكوينية حرجا بالنسبة لعلم الاجتماع مابين عامى ١٨٩٠ – ١٩٢٠ ، كان دوركايم وزيمل وڤيبر (بشكل أكثر ابهاما) يقولـون بأن الاهتمام الفكرى المتزايد بالعامل الاقتصادى ، وبصعود المذاهب الاقتصادية ، وتحديدا الاشتراكية الماركسية ، هو اهتمام بالأغراض ، أكثر منه اهتمام تحليلى أصيل بالتغيرات الجارفة فى العالم الغربى وقتذاك . وبشكل مقارب لذلك ، أقترح أن يكون طلبة الدين المعاصرون غاية فى الحرص عند تسجيلهم المفعم بالإثارة للتنامى المتزايد للدين ، وللاهتمام به ، فى عديد من مناطق العالم ، حتى لاينتجوا قراءات دينية للظروف المعاصرة ، سيّما القراءات التى تظهر وضوح غلبة الدين التى لايمكن تفاديها . لقد نصب اهتمام فارط من قبل علماء إجتماع الدين حول قضايا تركز على مشكلة ما إذا كان الدين يتصاعد أم يتناقص ، وكانت المناظرة حول العلمانية أكثر الأمور الواضحة لهذا الاهتمام ، إلا أن اهتمامات أخرى عديدة لعلماء اجتماع الدين كانت مدفوعة بهذا التساؤل . بل إننى أقترح ما يعد أكثر ملاءمة لموضوعنا ، وهو صوغ استراتيجية لاكتشاف الطرق التى يتم بها تضمين الدين والظواهر المتعلقة به فى السياقات التاريخية والاجتماعية الثقافية ، تلك الاستراتيجية التى يمكن تبرير مدلولها بشكل مؤكد ، أكثر من الدعوى الضمنية القائلة بأن هناك مايشكل اهتماما أسياسيا بالنسبة لطالب الدين ، لمجرد أنه يدخل فى نطاق التصنيف الدينى ، إلى جانب أن مقولة الدين مرتبطة ، كما ذكرت قبلا ، بالقضايا العالمية والدولية (Robertson , 1988, 1990) .

والأرضية الصلبة التى تنطلق منها قوة الدفع الأساسية للنقاش الحالى ،

تقـرم على البـروز المتـزايدة للظاهرة الإشكاليـة للعـولة فى عـلاقـات الأفـراد والمجتمعات والحضارات ، وتيسّر حقيقة الاعتماد المتبادل المطرد ، وإدراكه على المستوى العالمى ، مع الاهتمام الصاعد بمصير العالم ككل ، وبمصير الأجناس البـشـرية بسـبب تهـديدات الانهـيـار البيـئى والكارثة النووية والايدز تحـديدا ، واستعمار الحياة العالمية لما هو محلى من خلال وسائل الأعلام على الأقل . كل هذا ييسّر من العمليات الهائلة لتمويل الثقافات والمذاهب والأيديولوجيات والأطر المرجعية المعرفيـة إلى شكل نسـبى . وفى الوقت نفسـه ، هناك مـشكلات تتـعلق بالطرق وبالدرجات التى ينبغى بها للأفراد وللكيانات الاجتماعية الثقافية ، من مـختلف الأنواع والأحـجـام ، أن ترتبط بالعـالم ككل . ومن حـجـجى الرئيسـيـة بالنسبة لهذه التطورات ، اعتبار مشكلة التحول عما هو آلى إلى ماهو عضوى ، وعما هو إقطاعى إلى ماهو رأسمالى ، وعما هى جماعة محلية إلى ماهو مجتمع عام ، ومن المجتمع المؤسس على المكانة إلى المجتمع المؤسس على العقد الاجتماعى ، مندرجة فى مشكلة العولمة ، وليست محذوفة منها فى العقود الأخيرة . ومع ذلك ، فمشكلة العالمية ليست ببساطة امتدادا لمشكلة التحول الأكبر (Palanyi , 1957) ، إذ لايجب النظر إليها باعتبارها مجرد نتيجة بعيدة المدى للقوى التى استهلت التدمير الاقطاعى عن الأوروبى ، فتلك بشكل واسع رؤية أتباع ڤالرشتاين ، ممن يرون تحديداً أن مايطلقون عليه النظام العالمى الحديث ، كان مطرقة للتغيرات الاقتـصادية التى دفـعت إلى التـخلص من الاقطاع الأوروبى على يد الرأسـمـالية الأوروبيـة الوليـدة ، التى اقـتـضت توسـعـا اقـتـصـاديا على نطاق عـالمى مطرد . ولاينبغى ذلك كون الظرف العالمى الحديث مصوغا بدرجة كبيرة من قبل الغرب ، لكننـا نرفض فكرة المدلول المطلق تقـريبـا للعـامل الحـديث مـجـرد إفراز للنمـو الأوروبى أصلا .

وبصرف النظر عن سؤال الجنين التاريخى البعيد فى العالم الحديث ككل ، يبدو أنه بمجرد تكوين هذا الأخير ، بدأ عدد من التيارات فى العمل ، كل منها

بدرجته الخاصة ، المتنوعة ، من الاستقلال . ومن هنا ، فثم منطق لنمو الشكل الحديث للدولة ، من مثل منطق نمو التعليم الرسمى وغيره . بل إنه ، وبشكل مرتبط تماما بسياقنا هذا ، ثمة تنوع فى الاستجابات للمسيرة المتقدمة لعملية العولمة الشاملة تجاه تحويل العالم كله إلى مكان واحد . وتماما مثلما أصبحت المظاهر الثقافية للتغيرات الاجتماعية الثقافية ، المحورية بالنسبة للتحول الأكبر ، مكونات حيوية للعالم الغربى فى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، تبددت فى أشكال مثل الماركسية وأيديولوجيات الرأسمالية والكاثوليكية المضادة للعولمة ، مكونات مستقلة نسبيا عن السياقات التى يعيش فيها الرجال والنساء ، وهى التى تتحرك فيها المجتمعات المعاصرة وتمارس كيانها .

ولعله فى الإمكان من خلال هذه السطور أن نبدأ فى تحديد موقع مدلول وشخصية الدين فى الظرف المعاصر ، ليس فى إطار وضعه كنتيجة أو كسبب ، وإنما بوصفه مكونا حرجا للعولمة . وعلى أية حال ، فإننى غير منشغل فى النقاش الحالى بطرح السلسلة الكاملة للطرق التى ارتبط الدين من خلالها تاريخيا ، أو بشكل معاصر ، بعملية العولمة . إذ إننى منشغل بدلا من ذلك بمسألة واحدة محددة ، هى إسهام الدين فى بناء نمط انخراط اجتماعى فى الموقف العالمى ، وسوف أركز على مجتمع واحد محدد فى هذا الخصوص هو اليابان ، حيث تهمنى مشكلة العلاقة بين دين اليابان ، أو الدين اليابانى بدقة أوْفى ، وإنخراط اليابان فى الظرف العالمى المعاصر .

وقد اخترت اليابان لعدة أسباب ، تركز أبرزها وأكثرها عمومية بالطبع على الحضور الواضح لليابان فى العالم المعاصر . فقد أضحت اليابان فى السنوات الأخيرة موضوعا للاهتمام والانشغال العالمى ، وربما موضوعاً أكثر إلحاحاً وبروزاً للاهتمام والانشغال الأمريكى . وقد ظهر ذلك عموما بفعل النجاح الخارجى لليابان فى النمو الاقتصادى . أما بالنسبة لأمريكا ، فقد ظهر بشكل خاص بسبب غياب الاتحاد السوفيتى بوصفه آخر مركزى ، وبوصفه بؤرة

للدمج الداخلى وللهوية القومية ، إضافة إلى الخوف من الأفول الأمريكى مقارنة بالصعود اليابانى إلى النظام العالمى . ورغم فترات الاحترام اليابانى والمحاكاة الانتقائية للولايات المتحدة فى القرن العشرين ، كان هناك تاريخ طويل من التوتر بين هذين المجتمعين ، اللذين يعتبران ، بطرق متنوعة ، قطبين اجتماعيين ثقافيين خصمين فى الحقل العالمى المعاصر ، وتتضمن هذه « الثقافة الدولية » ذات الخصومة المطردة الظهور ، وذات التفاعل المتبادل المقارن ، متغيرات من مثل التعددية الثقافية فى مواجهة الهيمنة الثقافية ، والكبير فى مواجهة الصغير ، واستيراد البشر فى مواجهة تصدير البشر ، والجيل الداخلى من الأفكار الجديدة فى مواجهة استيراد الأفكار . ومن المرجح أن يكون هذا المحور من « التوتر الاقتصادى الثقافى » فى النظام العالمى ذا مدلول فى ثقافة سياسات العالم ، إضافة إلى القضايا التى تركز على أوروبا والأقطار الإسلامية .

وإحدى القواعد التى ينصب عليها الاهتمام الفكرى ، تنصب بالدرجة الأولى فى اليابان على اقتراح مفاده أن اليابان المعاصرة تشكل المجتمع القيادى الجديد فى العالم ، والنمط الجديد الغالب للتحديث ، أو لمابعد التحديث ، وهى فكرة تلقى صدى كبيراً فى اليابان نفسها (Miyoshi and Harootunian, 1989) . لقد أصبح التدويل ومؤخرا العولمة قضيتين مركزيتين فى الحياة اليابانيةالعامة (١) . ومن المهم أن نلحظ أن التدويل هو جزء مهم من المشهد الدينى فى اليابان المعاصرة ، إذ برغم أن فكرة قدرة اليابان على أن تكون ، أو أن تصبح ، المركز الدينى للعالم ، هى فكرة قديمة ، إلا أنها أصبحت ظاهرة بشكل خاص فى عدد من الأشكال المختلفة منذ بداية عصر مسيحى عام ١٨٦٨ ، بل منذ الهزيمة العسكرية لليابان عام ١٩٤٥ . وقد كان هناك ميل إلى نسبة وجود عدد كبير من الحركات الدينية الجديدة التى نمت فى اليابان منذ مايسميه اليابانيون الحرب الهادئة ، إلى الضغوط والتوترات داخل المجتمع اليابانى (McFarland, 1967) . لقد بدأنا الآن فقط فى إدراك كيف أن أكثر الحركات الدينية بروزا ، مثل حركة

سـوكـاجـاكـاى Soka Gakkai ، ونظيـرتهـا الحـركـة البـوذية العلمـانيـة لدى ريسوكوسى كاى Risso Kasei Kai ، هى حركات عالمية بشكل كبير ، وبطريقة دالة تماما ، وإن كـان لكل منهـا أسلوبه المختلف . فلهاتين الحركتين مـفـاهيم محددة للعالم المتمركز حول اليابان ، حتى وإن اختلف فى احترام حول إدماج ماهو غير يابانى داخل ذلك العالم . فالسوكا جاكاى الذى له نصيبه الخاص من الكعكة اليابانيـة مثـلا ، هو الأشد عدوانية والأبعد تأثيرا ، إلا أن الأثنين قـامـا بتنمية سياسات خارجية واضـحة ، تحترم الحكومة الخاصة فى الشرق والغرب معا ، كما اختارا أنشطتهما العامة فكرة السلام كمحور أساس .

لقـد جـعل ظرف الهزيمة النهـائيـة لليـابان عـام ١٩٤٥ ، بعـد إلقــاء القنبلة الـذرية مـن قـبـل الولايات المتـحـدة على مـدينتى هـيـروشـيـمـا Hiroshima وناجازاكى Nagasaki ، من السعى وراء السـلام فكرة محورية ومتـداولة بدرجة كبيرة فى المجتمع اليابانى . وقد كرّس كل من سوكا جاكاى وريسوكوس كاى أغلب جهدهـما للسـلام ، سيما فى العالم الغربى ، خلال تمويل مؤتمرات ومنح جوائز لرجال الدولة البارزين . وفى حالة سوكاجاكاى ، هناك سواء بنيّة مقصودة أم لا ، استمرارية واضـحة مع المفهوم اليابنى المتعلق بفترة الحرب : « العالم تحت سقف واحد » ، رغم أن هذا المفهوم قد حوّل ثقله المذهبى منذ تأميمه قبل الحرب . وتتركز النقطة الأساسية هنـا فى أن بعض الحركـات الدينيـة الجديدة (وهو تعبير يتضمن فى الحقيقة ، عبر سياقه اليابانى ، حركات بدأت فى النمو منذ منتصف القرن التـاسع عشر) قـد تم تضـمينها بشكل واضح فى انخراط اليابان فى العالم منذ حقبة ميجى . إنها حركات تكتسب شرعيتها جزئيا من هذا السيـاق ، وإن اختلفت حولها الآراء ، بينما تشارك فى نفس الوقت فى انخراط اليابان الممتد فى العالم ، وفى أفكار الجيل النظام العالمى ، ويعتبر جزء من هذا الجهد الشـامل متمركزا حول مـحاولة إدماج أسـاتذة جامعات فى رؤية اليابانيين للعالم ، من خلال عقد مؤتمرات مثـلا ، وتمـويل دوريات تشمـل غـير اليابانيين ،

وبخاصة الطلبة الغربيين وهم يمارسون أنشطتهم الفكرية . وبالرجوع إلى الكنيسة التوحيدية ، وهى حركة موجودة فى كوريا الجنوبية وذات علاقات باليابان ، نجدها قد شخصت هذه السياسة بوصفها « حكومية عليا » (Robertson, 1985) . فهى سياسة تبدو كما لوكانت تستند إلى استنتاج خاطئ مفاده أن أساتذة الجامعات الغربيين لهم تأثير سياسى . وربما من ناحية أخرى يستند على بصيرة حادة ، ترى مدلولا كبيراً لأثر التكوين طويل المدى للأفكار الثقافية .

وتقوم الطريقة التقليدية لرؤية علاقة الدين بمحاولة اليابان تحديث نفسها بالنسبة للمجتمع الغربى بعد عام ١٨٦٨ (من خلال حركاتها التوسعية التالية فى آسيا والمحيط الهادى ، ونهوضها من أطلال الهزيمة فى حرب المحيط الهادى نحو وضع ذى قوة وتأثير متزايدين فى السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات) على التركيز فحسب على الدور الذى لعبته ديانة الشنتو Shinto * بوصفها الديانة الأهلية للإمبراطورية فى الفترة التوسيعية . وفى أغلب الأوقات مابين عامى

(*) تعتبر الشنتو من أكثر الديانات اليابانية تميزا ، لارتباطها بالأساطير اليابانية وأفكار عبادة الأسلاف من الأباطرة ، وإن شهدت تراجعا فى الوقت الراهن . وقد تمركزت هذه الديانة قديما حول العبادة الرومانية للظواهر الطبيعية ، إنطلاقا من تداخل الأجداد الطوطميين ضمن الكامى Kami ، أى الآلهة المعبودة ، لدرجة ضياع الخط الفاصل بين الإنسان والطبيعة . وكانت عبادة الآلهة تتم من خلال تقديم العطايا والصلوات والمهرجانات داخل المعابد . ولاتهتم عقيدة الشنتو بمشكلة مابعد الحياة التى يركز عليها الفكر البوذى ، لذا سهل انتشار هذه العقيدة ، لنجاحها فى التوفيق بينها وبين المعتقدات المحلية ، مثل الديانة البوذية والكونفوشية . إذ لم تظهر عند اليابانيين ضرورة الانتماء لديانة واحدة .

وربما لهذه الظروف ، صارت هى الديانة الأكثر وطنية ، والتى سعت إلى تحقيق وحدة جديدة فى ظل حكم إمبراطورى ، وتوفير واحترام الإمبراطور . ومع عصر الإصلاح ، هوجمت البوذية ، وأضحت الشنتو هى عقيدة الدولة ، ليس بوصفها ديانة ، بل كمظهر للوطنية . ومع الاحتلال الأمريكى بعد الحرب العالمية الثانية ، هاجمتها سلطات الاحتلال الأمريكى ، واعتبرتها شكلا من التطرف الدينى ، ليتحول دورها إلى دور هامشى ، وتقتصر ممارستها الراهنة على إقامة بعض المهرجانات .

١٨٨٠ - ١٩٤٥ ، كانت الشنتو معترفا بها من قبل الأنظمة اليابانية ، دستوريا واستراتيجيا ، باعتبارها مؤسسة أخلاقية هى تحديداً كونفوشية ، أكثر منها مؤسسة دينية ، وذلك جزئيا من أجل ملاءمة الرؤى الغربية حول التفريق بين الكنيسة والدولة . فى الوقت نفسه ، كانت هناك رؤية متطورة وصحيحة ترى بأنه منذ إلغاء الشنتو وإباحة الحرية الدينية على يد المحتلين الأمريكيين بعد الحرب العالمية الثانية ، أصبح الدين اليابانى فى أفضل حالاته ظاهرة سطحية فى ثقافة علمانية متزايدة ، وهى رؤية لم يعترض عليها القادة السياسيون اليابانيون . والحقيقة أن سيل الكتب والمقالات فى السنوات الأخيرة حول المعجزة اليابانية ، لم يتضمن إلا انتباها ضئيلا ، خلا التعاملات الاحتفالية والنمطية ، بالثقافة الدينية ومايتعلق بها من أمور ، فمابالنا بالدين اليابانى ، على أية حال ، تحول الاهتمام مؤخرا ، وبأسلوب محترم ، نحو معتقدات الشنتو وممارساتها بوصفه من مكونات الأنشطة اليابانية التجارية والصناعية . ومايعد إنخراطا حديثاً فى الصناعة الثقافية الرأسمالية الغربية ، بما فيها الأوروبية الشرقية ، هو استجابة فى أغلب الظن ، ولاشك أن تلك ظاهرة موازية .

ورغم كل ماكتب حول المشكلة المتعلقة بأسس التفرد اليابانى المفترض ، فى تقديرها الحساس على مدار قرون طوال ، لكن من وجهة نظر المراقبين الغربيين منذ ستينيات القرن الماضى بشكل واضح ، لعلاقاتها مع بقية العالم ، إلا أن هذه المشكلة تظل بحاجة إلى معاينة مُرضية . إذن فلابد أن نواجه دوما أسئلة من قبيل : ماهى الأسباب الداخلية والمصادر المتسببة فى درجة الانتقائية اليابانية الحريصة العالية فيما يتعلق بما ينبغى قبوله أو رفضه من الخارج ؟ وكيف يمكن لمجتمع كان بطريقة ما مثالا لضيق الآراء وللتضامن الاقتصادى مابعد البدائى ، أن يصبح مجتمعا تسيطر على النخبة فيه تقريبا ، دون التخلى بشكل عضوى عن تلك السمات ، فكرة تحول اليابان إلى مجتمع دولى أو عالمى ؟

إن اهتمامى بمثل هذه القضايا ، يسير بالتوازى مع الطريقة التى حاولت بها أن أربط بين مشكلة التحول الأكبر القديمة ومشكلة العالمية والعولمة الجديدة . بعبارة أخرى ، فإن الطريقة القديمة التى مازالت سائدة لتقييم اليابان ، كانت تنظر إلى تحولها الداخلى بفعل الإثارة الخارجية نحو سبيل موضوعى للتحديث . أما الطريقة الجديدة ، التى تعتبر شكلا أكثر ملاءمة للتقييم ، فتتخذ نقطة انطلاقها من قدرة اليابان نسبيا ، ليس على التكيف الانتقائى وعلى استيراد الأفكار المنهجى من مجتمعات الحلبة العالمية فحسب ، وإنما أيضا على السعى بوضوح فى السنوات الأخيرة كى تصبح مجتمعا دوليا بطريقة يابانية خاصة .

وأعتقد أن نوعية الأسئلة المطروحة فى الطريقة القديمة ، التى مازالت سائدة بقوة ، سوف يمكن الرد عليها بطريقة أفضل من خلال النمط العالمى الجديد من التساؤل . فلن يتم الأخذ فى الحسبان بالنجاح اليابانى ، بالتركيز فحسب على التحول البنيوى الداخلى ، حتى وإن كان هذا هو ماتصوره لنا الحقيقة الجلية لانفتاح اليابان بشكل انتقائى على العالم فى القرن التاسع عشر (بعد أكثر من مائتى عام من العزلة الاختيارية الحساسة للعالم) ، ولإجبارها على إعادة بناء نفسها نهايات الأربعينيات وبداية الخمسينيات من هذا القرن ، إلى جانب ذلك الاهتمام المبهم بالعقلية اليابانية . بل ينبغى أن نوفر رصدًا لملامح الحياة اليابانية فى علاقتها بالعولمة ، مما سهل تاريخيا ولم يزل ، وجود إيقاع من التقدير الحذر يحترم الانخراط الخارجى . وبما أن الدين فى اليابان ، وربما أكثر من أى مجتمع آخر ، كان خاضعا تقريبا باستمرار للتعديل السياسى ، وبالذات عامى ١٩٤٥ ، ١٩٥٢ بفعل عامل خارجى ، وبطرق يابانية حكومية ذكية ، فإنه من المنطقى أن نستنتج احتواء الدين اليابانى على مفاتيح رئيسية لهذه المشكلة .

ثانيا : التحديث والعولمة والاختيار المجتمعي :

ورغم خطر التكرار ، أرى أنه من الجدير أن أعيد صوغ حجتي العامة بخصوص العولمة والتحديث . ففي المرحلة المبكرة من مشروع العولمة في منتصف ونهايات الستينيات من هذا القرن ، ثم رفض المفاهيم والنظريات السائدة للتحديث المجتمعي ، بوصفه عملية إلحاق أو تجاوز مجتمع آخر أو مجموعة من المجتمعات ذات الصفات المرغوبة كليا أو جزئيا . ومن خلال استخدام مزيج من الدعوى ونسق بارسونز النظري ، وأفكار التفاعلية الرمزية المتعلقة بالهوية والانعكاسية ، ورؤى ألفرد شوتز A. Schatz المرتبطة بالواقع المتعدد ، ومفاهيم بنية النظام الدولي ، حاولت ومعي نيتل أن نعيد صياغة حقل نظرية التحديث ، حتى نتفادى مايطلق عليه الآن مابعد الحداثيين * ومابعد البنيويين « حكايات كبرى » أو سرد عظيم للماضي والحاضر والمستقبل (Nettl and Robertson , 1968) . وبدلا من النظريات التي كانت تنتمي مباشرة ، بدرجة أو بأخرى ، إلى فلسفات القرن التاسع عشر ، الخاصة بما يشير إليه التاريخ من حركة محددة وتقدمية للمجتمعات والحضارة وفقا لمنهج معين ، قدمنا صورة لما أطلقنا عليه وقتذاك النظام الدولي بوصفه فضاء تبنى فيه المجتمعات ، وبتحديد أكثر النخبة المهيمنة والمؤثرة داخل المجتمعات ، هويتها وهويات الآخرين المجتمعية ، بدرجات مختلفة وبنجاح متفاوت ، كجزء من بناء النظام بأكمله . من هذا المنظور ، لم نضع

(*) تتضمن مابعد الحداثة لدى جان فرانسوا ليوتار سعيا إلى تحطيم سلطة الأنساق الفكرية الكبرى ، من يمثل أفكار الحداثة والتنوير والماركسية ، حيث يراها تحتوي نوعا من مركزية العلة وانغلاق النسق ، وتزعم قدرتها على التفسير الكلي للتاريخ والمجتمع ، وتعجز عن قراءته والتنبؤ بمصيره . ويعرض ليوتار باسم الخصوصية والنسبية والحق في الاختلاف عن الأسس والنتائج القيمية والمعرفية والجمالية لهذه الأنساق الفكرية ، التي يسميها « الحكايات الكبرى » ، ويطالب بتحويلها إلى شكل نسبي ، وتفكيك كياناتها الشمولية السياسية والاجتماعية ، إلى أشكال من الانتماءات الفرعية .

التحديث المجتمعي في الاعتبار بوصفه يقوم بدرجة كبيرة ، وإن كانت مراوحة ، على توجه غربي تقدمي ، أو في أفضل الأحوال يتعقب ما كان يسمى اتجاهي العالم الأول الثاني ، بل كان يجب النظر إليه باعتباره دالا على حقل من التعريفات للموقف العالمي ، وعلى التعريفات المجتمعية الذاتية .

لقد كانت نظرية التحديث المقترحة ، أيا كانت نواياها أو أهدافها ، نظرية اختيارية بالمعنى الذي طرحه بارسونز (Parsons , 1937) . وبينما تم التصديق ، بل التأكيد ، على امتلاك النظام العالمي المجتمعي التفاعلي خصائصه البنيوية الذاتية ، وعلى تصرف المجتمعات تحت ضغط الظروف العالمية ، والداخلية أيضا ، تم كذلك الحفاظ على فكرة وجود عنصر اختياري قوى فيما يتعلق باتجاه أو اتجاهات التغيير المجتمعي ، وشكل أو أشكال الانخراط العالمي . وقد اعتبر هذا العنصر متمركزا حول ثقافة التحديث العالمية البازغة ، تلك الثقافة العالمية التي تطلبت أن تتبنى كل المجتمعات الموجودة توجها ، إن لم يكن قبولا بالضرورة ، نحو فكرة التحديث .

أما ما اعتبر حديثا ، أو ما اعتبر اتجاها جديرا بالتطلع المجتمعي ، فهو ماتم بناؤه في الحلبة العالمية بالنسبة إلى الضغوط الواقعة على المجتمعات ، كي تحافظ على هوياتها وحسّها الاستمراري ، ولم يكن الأمر مجرد تقديم صور لمسارات التحديث في مجتمعات العالم الثالث أو الرابع ، بل تقديم صورة أكثر تعقيدا لبناء الواقع العالمي الشامل .

ثالثا : الديانة اليابانية – رؤية جديدة :

ولعل أحد أسباب عجزنا النسبي عن فهم الظاهرة اليابانيــة الحديثـة يكمن في عدم إعداد رواد العلم الحديث لنا لهذه المهمة (٢) . فإذا نظرنا مثلا إلى ماكس ڤيبر ، الذي يعد النموذج الوحيد المؤثر في الدراسة الحديثة للأبعاد

الثقافية للتغير الاجتماعى الاقتصادى والتحديث ، فإن الأمور تتضح رويدا . فقد كان ڤيبر يعتبر اليابان نوعا من الأرضية الثقافية المتلقية ، حيث بداية من القرن السادس كانت البوذية Buddhism بشكل سحرى تنشيطى خاص بالماهايانا Mahayana ، والكونفوشية Cofucianism ، ومظاهر الطاوية Taoism وفكر الين يانج Yin - Yang ، والمسيحية بدرجة ضئيلة ، مضافة ببساطة إلى الديانة الشنتوية البدائية الشعبية ، أو على الأقل كانت هذه وجهة نظر ڤيبر . والحق أن معظم ماقاله ڤيبر مباشرة عن اليابان نجده فى الفصل المسمى (المهمة) من كتابه عن الهند (Weber, 1958) . ومن هذا المنظور ، كانت اليابان متلقيا سالبا نسبيا للأديان الهندية والصينية والكورية ، التى اجتاحها أيضا بشكل واضح . وبالنسبة لڤيبر ، بدت اليابان كما لو كانت الاستثناء الوحيد لقاعدته العامة القائلة بأن الدين والثقافة قد لعبا دوراً أساسياً فيما نسميه ، بطريقة إشكالية ، تحديث المجتمعات والحضارات . وبعبارة دارجة ، كانت حجة ڤيبر أن العناصر العالمية فى الديانة الشرقية لم تبرز بوضوح فى اليابان ، وأن الاكتمال والظروف المحددة لعصف نظام ميجى الإمبراطورى بالنظام الاقطاعى لتوكوجاوا ، قدمكنتها ، مع الأوضاع التكنولوجية والاقتصادية نهايات القرن التاسع عشر ، من أن تحرص على الرأسمالية من أعلى . ومع ذلك ، فإن هذا الرأى يصور اليابان تقريبا بوصفها مجتمعا بلا دين مؤثر بشكل عام أو على مستوى مجتمعى ، وهو قطعا يطرح تساؤلا حول السبب وراء اختيار اليابان المنهجى للأفكار التى تستوردها (Westney, 1987) ، ووراء تزايد مشاركتها فى تشكيل الظرف العالمى .

وقد حاول بيللا فيما بعد (Bellah , 1957) ، وبدون أن يحاول الاستفادة من كتابات ڤيبر الخاصة حول اليابان ، أن ينتج ما يشبه التحليل الڤيبرى لتحديث اليابان ، من خلال اكتشاف معادل وظيفى للنسق الأخلاقى البروتستانتى . ومع ذلك ، كان موقفه مرتبطا بڤيبر بطريقة عامة ، من حيث سعيه لإظهار وجود تيارات دينية ثقافية قوية ، خاصة أثناء حقبة انحطاط

الساموراى * ، مما شجع التحكم السياسى الوطنى ، بالأساس ، فى الإنتاج الاقتصادى ، وفى توجيهه الإيجابى ، لكن ذلك لايساعدنا أيضا فى طرح التساؤل الذى تطرقت إليه ، خاصة مع الأخذ فى الاعتبار بالحقيقة التى يجادل فيها بيللا فى مقدمة إحدى كتبه (Tokugawa Religion, 1957) التى أعاد نشرها عام ١٩٨٥ ، ومفادها أن المشكلة فى اليابان الحديثة تكمن فى نفعيتها ، وفى غياب الهوية التشاركية ، وغياب معنى للديانة الأهلية (Bellah , 1958) (٣) . وقد وجد رأيه هذا صدى لدى عديد من الكتّاب ، ممن تعرضوا للمعجزة الاقتصادية اليابانية ، أو ممن يذكرون الدين نادرا باعتباره عاملا أساسيا فى التاريخ اليابانى ، سواء القديم أو الحديث . ويبدو الأمر كما لو كانوا يقولون إنه مع إلغاء المحتلين الحلفاء للشنتو ولعقيدة الإمبراطور بعد حرب المحيط الهادى ، تم إلغاء الدين فعلا بوصفه عاملا حرجا فى المجتمع اليابانى ، وحتى فى التاريخ اليابانى ، باستثناء دوره المخزى بالطبع فى فترة ذروة هزيمة عام ١٩٤٥ ، عندما استخدمته النخبة العسكرية والاقتصادية والسياسية لتكتسب لنفسها شرعية داخلية ، وكى تعبئ اليابانيين للتقدم الاقتصادى والعسكرى . أما أولئك الذين درسوا الدين فى اليابان ، سواء على المستوى التاريخى أو من خلال التناول الاجتماعى المعاصر فى العقود الأخيرة ، فقد فعلوا ذلك بطريقة عامة ، وبدون الإلتفات إلى وضع اليابان الذاتى فى العالم . والملاحظ توجه الاهتمام الخاص

(*) منذ التاريخ اليابانى القديم ، كانت البلاد مقسمة إلى إقطاعيات عسكرية مستقلة ومتحاربة ، من أشهرها رؤساء إقطاعيية يطلق عليهم الديموس Daimyos ، ويشبهون كبار البارونات فى إنجلترا أيام حروبها ، تليهم جماعة من كبار المقاتلين يسمون الساموراى ، ممن كانوا يدينون بالطاعة إلى الديموس عن طريق ميثاق شرف يحوى مجموعة من الأعراف والتقاليد الواجب اتباعها ، لكن هؤلاء الساموراى كانوا أشداء على الفلاحين وساكنى الأقاليم ، وحتى نهايات القرن السادس عشر ، استطاعت أسرة توكاجاوا أن تجعل من نفسها سادة على الباقى ، وأن تؤسس نظام حكم صارم ، ظلت تكابده اليابان قرابة مائتى وخمسين سنة ، كانت مكانة الإمبراطور أثناءها شكلية ، وبلا سلطات سياسية ، حيث كانت هذه السلطات من اختصاص الشوجن Shogun قائد رؤساء الاقطاعيات ، واستمر هذا الوضع بلاتغيير ، حتى دخلت سفن القبطان بيرى إلى اليابان ، التى بدأت تأخذ بمنجزات الحضارة الغربية فى الديموقراطية .

بعلم الاجتماع نحو المدلول الداخلى للديانات الجديدة بشكل رئيسى ، وتحديدا تلك التى نمت منذ صيف عام ١٩٤٥ ، إضافة إلى التركيز الأقل وضوحاً على الديانة الأهلية اليابانية ، أو على نقضها . وبشكل عام ، ومع استثناءات قليلة أهمها كتابات مورا كامى (Murakami, 1980) ، تم فصل دراسة الدين اليابانى عن دراسة اليابان فى حد ذاتها ، وعن العالم ككل ، باستثناء الأشكال التى رشحتها الديانات اليابانية نفسها (٤) .

ماهى إذن الملامح الرئيسية للدين اليابانى ؟ بصرف النظر عن ميزان أشكالها السياسى ، وحساسيتها تجاه العالم من قبل بعض الحركات البوذية العلمانية ، التى تؤثر بقوة على ميلها المتفرد البادى ، كى تهضم كماً هائلا من أنساق الأفكار الخارجية ، وفى الوقت نفسه تحافظ على هوية وطنية اجتماعية مستمرة ومرنة ، أو تبتكرها ، فإنه لايمكننى بطريقة ما أن أجيب عن هذا السؤال إلا إذا كررت نفسى ، بما أن الثقافة والهوية اليابانيتين كانتا عن مدار ألف وخمسمائة عام على الأقل ، وبطريقة دالة ، مكونتين على يد أفكار وممارسات دينية وافدة (Pollack , 1986) (٥) . وبعبارة أخرى ، إذا أخذنا فى الاعتبار السبب وراء إظهار اليابان ميلاً خاصاً لتبنى أفكار متولدة من الخارج والتكيف معها لأغراضها الخاصة ، فإننا نقع حتما فى إغراء أن نقول ببساطة أن ذلك يشكل ملمحا أساسيا فى المجتمع اليابانى ، بل هو ، مع الاسترسال فى هذه الحجة ، مظهر للهوية اليابانية نفسها ، تلك الهوية التى تكونت بالتلاقى مع العالم الخارجى . ورغم ذلك ، تبقى أسئلة مهمة : فمثلا ، كيف تم الحفاظ فعليا على هوية تكونت من هذا المزيج المدهش من رؤى العالم الدينية والفلسفية ؟ وهل يكوّن الشكل الذى حافظت به هذه الهوية التمثلية على نفسها أساسا للميل نحو إدماج الأفكار الخارجية ؟

لعلنى أقترح وجود ملمحين متفردين نسبيا للدين اليابانى ، مهما كانت لهما من وطأة كبيرة على هذه الألغاز ، ومما يجعل من الضرورى فى الوقت نفسه أن نتحدث عن هذا الدين باعتباره كلا متماسكا ومستقلا نسبيا ، على الرغم من تعدده السطحى .

ولسوف أشير أولا إلى الطبيعة الخاصة بالتوفيقية اليابانية ، ثم إلى المرونة التى أسميها البنية التحتية للدين اليابانى ، كما أعتبرها المدلول البنيوى التحتى للدين نفسه . وسوف أستشهد أيضا بمدلول طقوس التطهير والتلوث فى مسيرة التاريخ اليابانى ، تلك الطقوس المحورية بالنسبة لتراث الشنتو الوطنى ، التى تقيم الحدود بين ماهو داخلى وماهو خارجى فى العديد من العلاقات والظروف .

ومفهوم التوفيقية يعتبر مفهوما مراوغا ، مثله مثل مفاهيم عديدة ذات أصل غربى قاومها المثقفون اليابانيون . ورغم ذلك ، فمن الآمن أن نقول أنه يشير بخفة إلى مزج تراثين دينيين ، أو أكثر ، سويا . وبهذا المعنى ، تمثل الديانة اليابانية مزيجا توفيقيا متدرجا من الديانات الهندية والصينية والكورية التى نفذت إليه ، وبدرجة أقل كثيرا ، هو مزيج أيضا من الأصول المسيحية بالإضافة إلى الميول الدينية الأهلية التى تعتبر الشنتو والشامانية Shamanism * أهمها . وعلى أية حال ،

(*) اشتق مفهوم « الشامانية » من إحدى اللهجات الروسية التى تتكلم بها شعوب سيبيريا وشكال شرقى آسيا . وقد استخدم فى القرن السابع عشر للتعبير عن الديانة الطورانية التى تعتقد بوجود كهنة أو قديسين . أوتوا القدرة على تسخير الأرواح واستخدامها كوسيط لتحقيق بعض الأهداف أو الغايات الفردية أو الاجتماعية . وقد اتسع استخدامه الآن فى الدراسات الاثنولوجية . وأضحى يمتلك دلالات تدور فى مجالات التنجيم والرؤيا الغيبية والطيرْة وطرد الأرواح الشريرة والعلاج وإنزال المطر ، إلى غير ذلك من الممارسات التى ينظر إليها على أنها ذات طبيعة سحرية ، وهوماحدا بمرشيا إلياد أن ينظر إلى هذا المفهوم باعتباره خبرة دينية فى طورها الفج .

أما الشامان ، فقد وجد لدى الأسكيمو وقبائل سيبيريا وهنود أمريكا الشمالية لمعالجة المرض وكشف المخبوء والسيطرة على الأحداث ، أى بمعنى نمط عملى من السحرة ، ممن يعتبرون أنفسهم حاملين لرسالة مكلفين بها ، وصادرة عن عناصر البيئة المحيطة ، كالنجوم والغمام والبرق ، والشامان يعتمد على روح يحميه ، تكون بينهما علاقة خاصة ، ولابد أن يكون خبيرا بإحداث حالة الجذْبة ، والسيطرة الكاملة على مرضاه وهم فى غيبوبتهم ، وعلى صفته الفائقة للطبيعة ، كعدم التأثر بالنار ، ثم السرّ والرهبة اللذين يحوطان العلاج ، واستخدام الصيغ الخاصة والعبارات السرّية . وهو فى منطقة سيبيريا بمثابة القسيس والحكيم والطبيب والمعلم الحارس لتراث الأجداد وصانع المعجزات والولى ، مستعينا بقدرته على التحكم فى القوى الخارقة ، وجامعاً بين فنون الغناء والموسيقى والقص والشعر . وبعد أن كان المفهوم قاصرا على من يملك تلك القدرات بين شعوب شمال آسيا ، أصبح يطلق الآن على كل من يقوم بتلك الوظائف بين الجماعات « البدائية » بعامة . إن الشامان ، وبتعبير ميرشيا الياد : « أستاذ فنون النشوة أو الوجد المهجورة والقديمة » .

فإن مايشير إلى تفرد التوفيقية الدينية فى اليابان هو كونها فى الحقيقة أيديولوجيا ، حتى وإن كان هذا المفهوم غير مستخدم بصددها (وفى هذا السياق يمكننا أن نقول إننا نجد أيديولوجيا خاصة بالتعددية الدينية فى الولايات المتحدة ، وليس فى اليابان الآن) . أما الملمح المحورى لهذا المعنى القوى لمفهوم التوفيقية عند تطبيقه على اليابان ، فيكمن فى أن كل تراث دينى كان مستخدما ، غالبا من قبل الحكومة ، لإضفاء الشرعية على الآخر ، فى شكل نماذج لما يمكننا أن نطلق عليه « رابطة الإكساب المتبادل للشرعية » وهو شكل من إكساب الشرعية يختلف عن المفاهيم الغربية لتلك العملية التى تعتمد هناك على التصديق « الرأسى » . فبينما يستند المفهوم الغربى لإكساب الشرعية ، بقدر كبير ، على تأييد النظام لتلك الرؤية « الخاصة » الصادرة من قبل السكان المرتبطين بها ، فإن جزءا مهما من النمط اليابانى لإكساب الشرعية يقوم على الإكساب « الأفقى » للشرعية من مظهر اجتماعى للآخر ، والعكس . وبعد إدخال الكونفوشية ثم البوذية ، ثم اكتشاف ديانة يابانية أهلية أطلق عليها اسم « شنتو » ، أى طريقة الآلهة ، إلا أن مفهوم الطريقة كان نابعا بالطبع من أصل صينى خارجى . وفى سياق مواز ، وبعد إدخال البوذية إلى اليابان ، ثم النظر إلى الآلهة والقوى الروحية « كامى » Kami أساسية أكثر . ويمكننا أن نجد مثالا أقرب زمنيا كانت الشنتو فيه مرشحة أثناء حقبة ميجى كى تكسب بقدر كبير شرعية على النسق الكونفوشى لأخلاقيات الولاء ، والتى كان نظام الإمبراطور على رأسها . ويشكل هذا المثال قمة الجبل الجليدى فحسب لظاهرة الإكساب المتبادل للشرعية فى التاريخ اليابانى .

لكن هناك مظهرا حاسما آخر للتوفيقية اليابانية ، وهو مظهر يتعلق بشكل أكثر مباشرة بحياة الأفراد والعائلات ، لعل من أوضح تبدياته حقيقة اعتناق الأفراد فى اليابان لأكثر من توجه دينى واحد بشكل شائع .

وبرغم وجود حركات انغلاقية أغلبها من أصول حديثة ، لاتشجع الانخراط فى شئون وطقوس الحركات الأخرى ، كالمعابد البوذية والأضرحة الخاصة

بالشنتو ، ومن أن غالبية الشعب اليابانى ليست حرة أساسا فى المشاركة فيما يبدو لها أنه يلائم ميولها الدينية وفقا لظروف حياتها الخاصة ، إلا أن هناك اعتقاداً شائعاً يشير إلى أن الفرد ينبغى عليه أن يعتبر المكونات المختلفة للدين اليابانى ككل ، بوصفها مزوّدة لمختلف الاحتياجات . ومن الأقوال الشائعة ، أن الشنتو للحياة والبوذية للموت ، وربما تتضمن المقولة الأكثر تبلورا أخلاقيات الكونفوشية والسحر الشعبى ، بل ربما تدمج المقولة الأكثر تطورا من الأخيرة ، الميل المتزايد لحدوث احتفالات الزواج بشكل مسيحى ، لكن علمانى إلى حد كبير . على أية حال ، تكمن النقطة الحاسمة فى ارتكاز البنية الأساسية للدين اليابانى ككل ، وارتكاز التوفيقية المرتبطة بالحياة اليومية الفردية ، على الميل لصوغ وتشجيع هوية من مصادر متنوعة ، بل من مصادر يتنوع كل منها ما بين المرجعيتين : الوطنية ، والأجنبية . غير أن شعبية الزواج المسيحى طقسيا ، يؤكد على توجهات اليابان الانتقائية نحو الغرب ، بينما يؤكد الانخراط فى البوذية بطريقة خارجية توجها نحو ما هو كونى ، ونحو الإنسانية بعامة .

وعندما أثرت قضية البنية الدينية التحتية فى اليابان ، كنت أبتغى وضعها فى وضع مضاد للمفهوم المتطور للديانة الأهلية . وقد جرت مناظرة جديرة بالاهتمام حول الدرجة التى تقوم بها الشنتو بوظيفتها ، وحول ما إذا كانت الشنتو المهجورة مازالت تقوم بها ، أم هل ينبغى أن تقوم بها ، بل فيما إذا كان ينبغى أن تعاد إلى الحياة بمستوى الديانة ، حتى تكون قادرة على الإفادة ، ولعلنى أزعم على أية حال ، وبصرف النظر عن هذا النوع من المشكلات ، بأن ثمة صلابة أساسية فى الطبيعة التوفيقية للدين اليابانى بالمعنيين اللذين وصفتهما ، وهى صلابة أكثر محورية لتضامن المجتمع اليابانى ولعلاقاته الخارجية .

ويكمن الملمح الرئيسى لهذه البنية التحتية فى التعدد الجوهرى للآلهة ، والخاضع للسجال أيضا ، فى الديانة اليابانية ، ذلك التعدد الذى تعود جذوره العميقة إلى المعتقدات القديمة فى تعدد الكامى ، والذى سهل بدوره تعريفا عمليا

ووظيفيا للدين . (وفى هذه النقطة أيضا ، تعارك أساتذة الجامعة اليابانيون حول مفهوم تعدد الآلهة ، بوصفه قابلا للتطبيق على اليابان) . ومنذ إدخال البوذية إلى اليابان ، ظهرت بالفعل سلسلة من « السياسات المتعددة الديانة » التى وفّقت بطريقة أو بأخرى بين التراث اليابانى الأهلى والدعاوى العالمية الخاصة بالأديان والرؤى العالمية الأخرى (Kitagawa , 1987) . أما حدوث حرية دينية معتدلة فى اليابان بعد حرب المحيط الهادى ، فلا يغير من النقطة الرئيسية إلا قليلا ، حيث إنه قد تم ، منذ ذلك الحين ، تقليل التدرج المزعوم من قبل الدولة للعلاقات ما بين الأديان ، وإن كان أفراد الشعب اليابانى يمارسون رغم ذلك مثل هذه السياسات فى حياتهم اليومية . وعلى أية حال ، فإننى أقترح أن تعدد الآلهة المؤسسى كليا فى الدين اليابانى يشجع بقوة الرأى القائل بأنه يمكن تنسيق عديد من الأنواع المختلفة لرؤى العالم * ، بل ينبغى ذلك ، وتوفيقها وتوظيفها .

(*) تتعدد الترجمة العربية لمفهوم Weltanschauung، الذى صاغه بالألمانية فيلهلم ديلتاى W. Dilthay مابين : « رؤية العالم » ، و« النظرة إلى العالم » ، و « استشراق العالم » .

ومع أن هذا المفهوم له جذوره فى المؤلفات الفلسفية ، إلا أنه اكتسب طابعا مميزا فى الأنثروبولوجيا ، حين جعلت منه أداة علمية للتعرف على فلسفة المجتمعات والشعوب ونظرتهم إلى أنفسهم وإلى الآخرين وإلى الكون . وتظهر أهمية فى خاصيته التركيبية ، إذ يتعلق بالأنماط المعرفية (التصورات والأفكار والمعتقدات) والمعيارية (القيم والمعايير) والوجدانية والسلوكية .

ورغم استخدامه المكثف ، إلا أنه لايزال يثير سجالا ونقاشا فائضين حول تعريفه وطبيعته وإمكانات الإفادة منه : فدوركايم أهتم به تحت مسمى التصورات الجمعية ، وعاين فيبر رؤى العالم لدى البروتستانتيين والكالفينيين باعتبارها تفسر الأمور الدنيوية من خلال مضمون دينى . ونظر إليه ايلياد من خلال فكرة القداسة وما يثيره من شعور بالسمو والقداسة واهتم به كلايد كلو كهوهن من خلال دراسته لفلسفة هنود النافاهو Navaho . وميّز ردفيلد بينه وبين دراسة الكون Comsology . وحاول سول تاكس Sol - Tax دراسة العلاقة بين رؤى العالم والعلاقات الاجتماعية السائدة فى المجتمع . واهتم جيرتز Geertz بدراسة التطورات التاريخية التى تطرأ على رؤى العالم فى المجتمعات الإنسانية . وعرض كينيث بولدنج K. Boulding لأهم الأبعاد والخصائص النظرية لهذا المفهوم . ورغم ذلك ، ساعد تصور « رؤية العالم » الكثير من الأنثروبولوجيين فى تحولهم من دراسات الطابع القومى أو الشخصية القومية ، إلى دراسة تصور الذات ، كمحور أساس فى عملية بناء وتبنى التصورات الأخرى .

ويرتبط المظهر الرئيسى الآخر للبنية الدينية التحتية ببروز طقوس التطهير فى المجتمع اليابانى ، تلك الطقوس التى تشير إلى الحدود مابين المقدس والدنيوى ، والتى تحدد أيضا الداخلى والخارجى ، ويعتبر الانشغال الكبير بالتطهير نفسه ، أساسا دينيا ثقافيا للقدرة على رفض بعض الأفكار المتولدة من الخارج ، وعلى تطهير الأخرى المستوردة . من هنا ، فإن الأفكار عند استيرادها ، وتحديدا أثناء حقبة ميجى المبكرة (Westney , 1987) تصبح « خالية من التلوث » ويابانية ، من خلال تشكيلة من الممارسات تتضمن الإقلاع عن استيراد أنساق عديدة من الأفكار ، تتعلق بإنشاء مؤسسات جديدة من مصدر أجنبى واحد .

لقد كانت هذه بعض التأملات حول اللغز الخاص بالبروز الكبير لليابان فيما يتعلق بانفتاحها وانغلاقها المتناغمين ، وبقدرتها منهجيا على استيراد أفكار « ملوثة » قليلا وبشكل نسبى . وقد تم بالطبع تقديم عدد من التفسيرات لهذه الظاهرة ، سواء من خارج اليابان أو من داخلها ، إلا أننى كنت منشغلاً تحديدا بالدين ، ولست أزعم بالتأكيد أن التركيز على الدين يعد بديلا للمقاربات الأخرى ، لكننى أقترح أنه لابد وأن يلعب دورا . وهناك الكثير الذى يتعين القيام به ، سيماً لتسهيل المقارنات مع المجتمعات الأخرى ، حتى نتمكن من تكوين رصد شامل للدور الذى تلعبه الأنساق المجتمعية للثقافة الدينية فى تشكيل أنماط مشاركة المجتمعات فى السياق العالمى . ولاشك أن مثل هذا المنظور سوف يساعد فى فهم تكوين العالم المعاصر ، وفى الرد على الرأى القائل بأن الحقل العالمى المعاصر ماهو إلا مترتب على الرأسمالية والحداثة والإمبريالية أو أى شئ أخر . وذلك أن الملامح الداخلية للمجتمعات تؤثر بقوة على أشكال انخراطها العالمى ، كما أن هذه الملامح ، وبطريقة ما ، تعتبر مظهرا للظرف العالمى ككل ، بما يشى أن اليابان هى بمثابة مولدً فعال لمفاهيم معينة للنظام العالمى .

الهوامش

(١) لمفهوم « تدويل » ، ومؤخرا « عولمة » ، معان كثيرة مختلفة فى اليابان المعاصرة ، تبدأ من المفاهيم الوطنية تقريبا وتنتهى عند تلك التى تلح على الرغبة فى جعل اليابان أكثر انفتاحا على العالم . أما الحل الوسط المطروح ، فهو أن تصبح اليابان جزءا لايتجزأ من العالم الواسع حتى لايمكن الاستغناء عنها .

(٢) المراجع التى أسوقها فى هذا التقسيم من الكتابات متعددة إلى حد كبير ، للدرجة التى لايمكن تسجيل قائمة بها . ومن أهم هذه المراجع :

(Kitagawa , 1966 , 1987) , (Mcfarland , 1967) . (Hori et al . 1972) , (Woodward , 1972) , (Morakami , 1980) , (Thompson , 1983) , (Hardacre , 1986) , Inoue , 1991) .

وتعد كتابات هارداكر بشكل عام مضيئة لجوانب عديدة ، خاصة مايطلق عليه « الرؤى العالمية الدينية اليابانية » يراجع أيضا : (W. Davis , 1992) .

(٣) الحقيقة أن بيللا قد أكد ذات مرة أن التحديث يتضمن القدرة على « تعلم التعلم » ، لكنه لايبدو أنه طبق هذه الفكرة على الدين اليابانى (Bellah , 1965, 170) .

(٤) يعتبر وولفيرين من الاستثناءات المهمة بين المحللين الغربيين (Woleferen , 1989 , 94 - 273) ، حيث يجادل بأن الدين فى اليابان يدخل بدقة فى نسيج لغز القوة اليابانية . ووفقا له ، فإن الدين هناك قائم على التحايل ، وهو يجادل بأن أيديولوجيا التحويل إلى اليابانية تقوم على الصفات الدينية الشاملة للنظام اليابانى . ومن وجهة نظره ، فإن اليابان ليست متدينة بالقدر الذى يجعلها تقاوم التحليل الداخلى ، بل هى فى رأيه « متدينة عذراً » ، وهو فى هذا الرأى يستثمر بالطبع نظرية دوركايم إلى أقصاها (Woleferen , 1989 , 277) .

(٥) من أجل نقد لاذع لبولاك ، يراجع ساكاى : (Sakai , 1989 , 99 - 105) .

الفصل السادس

- قضية الكونية والخصوصية

قضية الكونية والخصوصية

« لا تمثل الأيديولوجيات الوطنية فى العالم الحديث ، حضارات الماضى الظافرة . إنها تعبير مبهم عن الحاجة إلى الاندماج فيما هو كونى ، وفى الوقت نفسه إلى ربط إعادة إبتكار الفروق بما هو خاص . فالحقيقة أن الكونية يمكن معاينتها خلال الخصوصية والعكس صحيح » .

(Lmmanuel Wallerstein , 1984 , 166 - 167).

« لاتتسم المجتمعات الحديثة بما هو مشترك بينها ، أو ببنيتها فيما يتعلق بمقتضيات كونية محددة تماما ، بقدر ماتتسم بحقيقة انخراطها فى قضية الكونية . بل إن الحاجة ، وحتى الإلحاح ، للمرجعية الكونية ، لم تظهر أبدا من قبل بنفس قوة ظهورها فى عصرنا الراهن . فعملية التحديث هى التحدى المنصوب فى مواجهة الجماعات المنغلقة على مخاطرها وخصوصيتها ، كى تشكل من أنفسها جماعة منفتحة من المحاورين والشركاء » .

(Francois Bourricaud , 1987 , 21) .

« شأنه كالحنين ، لم يعد التنوع كما كان ، وأصبح وضع حياة الناس على قضبان منفصلة لإنتاج تجدد ثقافى ، أو

إبعاد كل منهم عن الآخر ، مما يترتب عليه آثار متباينة ، لتحرير الطاقات المعنوية ، أحلاما رومانسية ليست بلا مخاطر . أما القضايا الأخلاقية الناتجة عن التنوع الثقافى ، والتى أعتدنا ظهورها بين المجتمعات بشكل رئيسى ، فقد أصبحت الآن تتبدى باطراد داخل المجتمعات نفسها . فقد انقضى اليوم الذى كانت تعتبر فيه المدينة الأمريكية النموذج الرئيسى للتفتت الثقافى والتشتت الأثنى » .

(Cliffard Geertz , 1986 , 114 - 115) .

لقد أشرت قبلا إلى أن العلاقة بين ماهو كونى وماهو خاص ، يجب أن تكون فى بؤرة استيعابنا الآن لعملية العولمة وتفرعاتها . وفى هذا الفصل ، سوف أتعامل مع هذه القضية بمباشرة أكبر ، وسوف أستمر فى اكتشاف قضية الثقافة العالمية والثقافات العالمية . وقد ظهرت كتابات عديدة حول الكونية وأيديولوجيتها فى السنوات الأخيرة . فمن ناحية ، تم النظر إلى هذه الأفكار بتشكك من قبل أعضاء التجمعات المجتمعية ، ممن يقاومون بعامة الدعوى القائلة بإمكان وجود كيانات قابلة للنمو وللمبادئ والأخلاق الكونية . ومن ناحية أخرى ، تم رفض أيديولوجيا الكونية من قبل عديد من المنظّرين مابعد البنيويين ومابعد الحداثيين . ويشكل مثل هذا الرفض ملمحا رئيسيا لنقد الأيديولوجيا التأسيسية . فى الوقت نفسه ، ظهرت كتابات عديدة حول الخصوصية وأيديولوجيتها ، والتمايزات ، والمحلية ، وبالطبع التجمع المجتمعى . ومن أهم ماينشغل به هذ الفصل ، وضع هذين النسقين من الاهتمام ، اللذين يعتبران متضادين فى العادة ، على محور واحد .

وقد قدمت تصورا مبدئيا لهذا الفصل فى مؤتمر سابق ، كان عنوانه آنذاك يحوى مفاهيم ثلاثة أسياسية هى : الثقافة والعولمة والنظام العالمى (١) . ومقاربة هذه المفاهيم تعتبر مسألة إشكالية وقابلة للتشكيك ، لكننى أعتقد أنه من الأفضل ألا نتعرف فحسب على المشكلات الرئيسية فى استخدامها

فرادى ، وإنما يجب التعامل مع قضية تكوين هذه المفاهيم كمنظومة تحليلية . وقد طرح العنوان الجانبى للمؤتمر بدرجة ما المنطق الخاص بهذه الفحوى تحت اسم « الأوضاع المعاصرة لتجسيد الهوية » ، مما يقترح وجوب الأخذ فى الاعتبار بالطرق التى يرتبط بها تجسيد الهوية ارتباطا وثيقا بالمظاهر الثقافية وعمليات الاستجابة التى قد نرصدها بوصفها عالمية الهدف » . ويشكل هذا الاقتراح بؤرة حاسمة نسبيا ، وإن كنت لا أستطيع أن أكرس نفسى له بخنوع ، فإننى سوف أحتفظ به فى ذهنى كمرشد نحو نقاش عام ونظرى .

ولسوف أبدأ بصوغ وضع عام متعلق بقضية الكونية والخصوصية فى السياق العالمى ، مما تجذب اقتباساتى الافتتاحية الانتباه إليه ، مضيفا بعض التأملات حول النوع والعولمة . ولسوف أنتقل بعد ذلك إلى مناقشة مرجعيتنا الاجتماعية النظرية لتحليل التعقد العالمى ، بالرجوع بشكل خاص إلى مفهوم الثقافة . ويتضمن هذا المنحى فى مجمله إستكمالا لمحاولة تبسيط هذا المفهوم ، لكن ليس إلى درجة أن تصبح الثقافة كل شئ ، ويصبح كل شئ ثقافة ، مما يشكل ميلا قويا فى العديد من الكتابات الأخيرة تحت مسمى عناوين مابعد البنيوية ومابعد الحداثة ، وحتى الدراسات الأدبية بشكل أكثر شيوعا .

أولا : الهوية والعلاقة بين الخاص والكونى :

وإضافة إلى أفكار الثقافة والعولمة والنظام العالمى ، يعتبر مفهوم الهوية أيضا ، وبالطبع ، إشكاليا (Holzner and Robertson, 1980. Robertson, 1980) (٢) . ولايمكننى أن أخوض مباشرة فى هذه القضية الشائكة ، لكننى بدل ذلك سوف أستخدم مقاربة مفادها أنه فى عالم يصبح مضغوطا باطراد (ويتم بالفعل تعريفه كثيرا على أنه العالم) ، وتصبح فيه المكونات « الرائعة » من المجتمعات المكونة وطنيا ومن النظام الداخلى للدولة خاضعة للضغوط الداخلية والخارجية

أيضا ، الممثلة فى التعددية الثقافية ، وتعدد الانتماءات الإثنية المختلفة عن تلك الضغوط الأخرى ، فإن أوضاع التعرف على الأنا الفردية والجمعية ، وعلى الآخر الفردى والجمعى ، تظل أوضاعا أكثر تعقيدا من أى وقت مضى .

لقد مرّ ما كان يطلق عليه برنارد ماكجرين (Bernard Mcgrene, 1989 : x) « النسق السلطوى لتأويل الاختلاف عن الآخر وتفسيره » بتغيير ، لدرجة أن كلمة ثقافة أصبحت تشير بشكل مطرد إلى الاختلاف عـن الآخر . لقد كان ماكجرين (1989) منشغلا بتاريخ المفاهيم المختلفة منذ القرن السادس عشر تقريبا وحتى مطالع القرن العشرين فى الغرب فقط . وقد عاين تحولا من اغتراب الآخر غير الأوروبى ، والذى كان يتم تأويله فى الأفـق المسيحى للقـرن السادس عشـر ، وفق الانشغال التنويرى بالآخر ، بوصفه جاهلاً ، ومن استخدام القرن التاسع عشر للزمن بوصفه محصورا بين ماهو أوروبى وماهو آخر غير أوروبى ، إلى توظيف القرن العشرين للثقافة (Mcgrene, 1989 : x) . ويعتبر هذا التناول مهما من حيث أنه يجذب الانتباه تجديدا إلى النماذج الأساسية الحضارية لبناء الهوية وتجسيدها . لكنها رغم ذلك ، تميل إلى إهمال التأويلات الشرقية والحضارية الأخـرى للغـرب ، كما تهمل أيضا فى الغالب مايطلق عليه بنيامين نلسون « الالتقاءات عبر الحضارية » (Benjamin Nelson , 1981) . كما أنها لاتطرح بصوت عال السؤال المعاصر الحاسم لبزوغ نمط سلطوى عالمى ، أو لبزوغ أنماط تثير مساءلة عالمية لتأويل إختلاف الآخر وتفسيره ، إلا أن ماكجرين على وعى بهذه القضايا على أية حال ، فلاشك أنه يربطها بنقده للأنثروبولوجيا كعلم .

ولعله فى الإمكان أن أزيد فى استيضاح هذه القضية ، إذ مهما كانت الهوية الفردية والجمعية مبنية فى أغلبها ، لكن ليس دون بعض الإجبار والثوابت السلعية ، إلا أن هناك على أية حال طرق غير متفق عليها بلاشك لممارسة الهوية فى أى زمان ومكان . وفيما يضحى العالم بأكمله مضغوطا أكثر ، تصبح أسس

ممارسة الهوية شراكة بإطراد ، وبطريقة إشكالية أيضا ، حتى لو التقى العالم والهوية فى نفس الوقت . وهكذا ، وعلى سبيل المثال ، يوجد فى البرامج التربوية متعددة الثقافات كفاح متواصل لتجسيد دعاوى الهوية ، إلا أن الشرط المفترض لممارسة مثل هذه البرامج هو ممارسة مايشبه الأساس المشترك لتجسيد الهوية كقاعدة ماقبل صراعية . وبطريقة ما تختلف هذه المسألة عن القضية التى طرحها بيك وجيدنز (Beck , 1992 . Giddens, 1991) تحت مسمى « مجمع المخاطرة » . ويصف جيدنز هذا المجتمع باعتباره يتضمن : « الحياة بسلوك حسابى تجاه الاحتمالات المفتوحة للفعل الإيجابى والسلبى الذى يواجهنا عالميا وكأفراد بطريقة مستمرة فى وجودنا الاجتماعى المعاصر (Giddens , 1991 : 28) . وقد ناقشت أيضا الخيار الاضطرارى للحياة المعاصرة ، بالرجوع بشكل خاص إلى الدين على ضوء النماذج الاقتصادية للخيار وللأفكار الخاصة بما بعد الحداثة (Robertson , 1992 b) ، إلا أن تشخيص مثل هذه الميول نحو مايسميه جيدنز « الحداثة العالمية » ، لايرتبط فى حد ذاته ، ولا تلقائيا ، بسؤال الأسس الثقافية لممارسة الهوية (Holzner and Robertson, 1980 . Robertson, 1978 : 148 - 222) .

إن الظرف الشامل لتجسيد الهوية فى ظل أوضاع الكثافة والتعقد العالميين الكبيرين ، يطرح مشكلات تحليلية كبرى ، تم بصددها عدد من الاستجابات . ولعل من بين أكثر هذه الاستجابات إرتباطا وثيقا بتلك المشكلات ، ومن أكثرها تطرفا ، ماسوف أطلق عليه على سبيل الملاءمة فحسب : النسبية ، والعالمية . فالنسبية ، ذلك المفهوم الذى يغطى عديدا من « الخطايا » بما فيها مابعد الحداثة بوصفها أيديولوجيا للنخبة ، وبما فيها البراجماتية الجديدة أيضا ، تتضمن فى أغلبها رفضا لصوغ أى معنى كونى للمشكلات المطروحة بفعل القطيعة الحادة والمتكررة بين مختلف أشكال الحياة الجمعية والفردية . وبعبارة شائعة ، يعتبر هذا المنظور مضادا للتأسيسية أو للشمولية ، وأحد منطلقاته الرأى القائل بأن الحديث عن الثقافة ، بمنظور عالمى بلاشك ، يتضمن مشاركة لايمكن تفاديها تقريبا فى لعبة

الانحدار الحر للسياسات الثقافية ، التى ينظر فيها للثقافة بوصفها مرتبطة ارتباطا عضويا بالقوة والمقاومة أو بالتحرير . وتعتبر العالمية تأسيسية بالتباين مع ذلك ، فهى مؤسسة على دعوى إمكان ، بل ومن الأفضل ، الإمساك بالعالم ككل تحليلى إلى الدرجة التى يمكن بها تفسير كل ماله أهمية اجتماعية ثقافية أو سياسية مطروحة على مدار الكرة الأرضية ، بما فى ذلك تجسيد الهوية ، أو يمكن على الأقل تأويلها بالرجوع إلى آليات النظام العالمى بأكمله . ذلك لايحذف على أية حال تحليل تشكل الهوية وتجسيدها فى سياق السياسات الثقافية . فكثير من هؤلاء الذين يؤكدون على الثقافة بوصفها « منطقة صاحبة امتيازات » راهنا ، يشيعون دعاوى بلاغية عديدة حول رسوخها فى المجال الاقتصادى للنظام العالمى (٣) .

وتتضمن حجتى الخاصة ، محاولة الحفاظ على الانتباه المباشر نحو الخصوصية والاختلاف ونحو الكونية والهيمنة فى الوقت نفسه . وتستند هذه الحجة فى مجملها على الأطروحة القائلة بأننا نشهد ونشارك أيضا نهاية القرن العشرين فى عملية ضخمة ذات شقين ، تتضمن تنافذ الكونية والخصوصية وتخصيص الكونية ، وتلك دعوى سوف أفندها بالرجوع إلى الاقتباسات الثلاثة التى قدمت بها هذا الفصل .

وفى معرض حديثه تحديدا عن الوطنية الحديثة ، التى تعد من أنماط الخصوصية المعاصرة بطرق عدة ، يلح ڤالرشتاين فى رأيى ، على تبادلية الخصوصية والكونية . ولست أظن على أية حال أنه يستفيض فى طرح قضية تأويلها المباشر ، وهى ثغرة يمكن أن نعزوها إلى عناد ڤالرشتاين (Wallerstein , 1984 : 167) فى تأسيس العلاقة بينهما على « عبقرية الحضارة الرأسمالية وتناقضها » . وبينما يقع فى ظنى ثراء الرأى القائل بأن الرأسمالية تضخّم وترتبط بالتعبير المبهم عن الحاجة إلى هضم ماهو كونى ، وإلى الارتباط بما هو خاص فى نفس الوقت ، فإننى لا أتفق مع المعنى الضمنى

الخاص بأن أشكالية اللعبة المتبادلة بين ماهو خاص وماهو كونى قاصرة على الرأسمالية ، ويمكننى الزعم بلاشك أن انتشار الرأسمالية يمكن تفسيره جزئيا فى سياق ملاءمتها للحل التاريخى لهذه الإشكالية ، لكننى لا أتفق أيضا مع الحجة القائلة بأننا نستطيع أن نتتبع بطريقة تفسيرية تلك الصلة المعاصرة بين هذين الشقين مباشرة ، وصولا إلى رأسمالية نهاية القرن العشرين أيا كان تعريفها . وأفضّل أن أسوق حجة أخرى مفادها أن الرأسمالية العالمية الاستهلاكية لعصرنا ، تعتبر مغلّفة بعلاقة خصوصية وكونية مطردة ومحددة الموضوع ، فى سياق الصلة مابين العرض العالمى الكونى والطلب الخاص . من هنا ، فالسوق المعاصرة تتضمن تنافذا مطردا بين الثقافة والاقتصاد ، مما يختلف عن السجال البادى لدى جيمسون بأنه يتم توجيه إنتاج الثقافة بفعل منطق الرأسمالية المتأخرة (Jameson, 1984) . وبشكل أكثر تحديدا ، فإن الخلق الرأسمالى المعاصر للمستهلكين يتضمن تفصيل سلع للأسواق الإقليمية والمجتمعية والأثنية والطبقية والنوعية المتخصصة والمتزايدة ، أى يتضمن مايطلقون عليه « التسوق المصغرّ » .

ويجادل ڤالرشتاين أيضا فى أن : « الحضارة الرأسمالية ، وهى تندفع بعنف نحو إنهيارها ، تصبح فى تلك الأثناء أكثر قوة (Wallerstein, 1984 : 167) . ويعتبر هذ بلاشك رأيا أكثر تعقيدا وأمانا من الآراء الأخرى البارزة المؤيدة لتحليل الأنظمة العالمية ، وبالتحديد رأى كريستوفر تشيز الذى كان من سوء حظه أن نشر له التصريح التالى نهاية عام ١٩٨٩ : « لقد رفعت الثورات فى الاتحاد السوڤيتى وفى جمهورية الصين الشعبية من معرفتنا الجمعية بكيفية بناء الاشتراكية ، على الرغم من النجاح الجزئى فقط لهذه الثورات ، ومن فشلها المتكرر الواضح . فوجودها يوسّع من المساحة المطروحة للتجارب الاشتراكية الأخرى (Chase - Dunn, 1989 : 342) . ويعد الفارق بين تشيز وڤالرشتاين مهما ، لأنه يظهر التباين بين الأشكال المعقدة والمبسطة لتحليل الأنظمة العالمية ،

وبينما جاء الإهيار الواضح لغالبية البلدان الاشتراكية الشيوعية فى عام ١٩٨٩ ومايليه ، كإحباط كبير بالتأكيد للأعضاء المثاليين لتلك المدرسة فى التفكير ، لم يكن هناك فى تلك الفترة مايحرج مؤيدى ڤالرشتاين الحقيقيين ، إذ إن ڤالرشتاين قد تنبأ بطريقة حاسمة بانهيار إشتراكية البلد الواحد .

ويقترب بوريكو من الهدف ، رغم أنه أقل تحديدا حيث لايشير إلى الية قيادة ، بمقترح حول بزوغ ظرف عالمى يتضمن الضغط الزمنى والمكانى للعالم ، ممايجبر عديدا من الجماعات والأفراد ، كل على مواجهة الآخر باطراد ، وهو مايسميه « تجمعا مفتوحا من المتحدثين والشركاء » . وذلك يفتح المجال لقضية التحول إلى الكونية ، كما يركز على قضية التحول إلى الخصوصية . ويجذب بوريكو الانتباه نحو مسألة حرجة ، يراها لابد أن تتبع فى صلب أى نقاش حول العولمة الجمعية والفردية فى المشهد العالمى ، حيث كان ذلك مظهر البناء الواقع ، يتم إهماله باستمرار . إن بوريكو على أية حال لايذهب بعيدا فى رأيه كما ينبغى ، فهو فى الصيغة التى يطرحها ، يفتقد الانشغال بالسياق الذى قد يطرأ فيه التفاعل بين مختلف الخصوصيات ، فالبنسبة إليه ، تعتبر قضية العولمة ، كما هو واضح ، معتمدة فقط بدرجة أو بأخرى على مشكلة التكيف فى عالم مضغوط ، ومن هنا فليس لها أية إستقلالية ثقافية ، أو تمتلك استقلالية ضئيلة . ورغم ذلك ، وبشكل عادل تماما ، يتعين علينا القول أن بوريكو يحاول أساسا إبعادنا عن الحلول المنطقية أو المثالية الخالصة لمشكلة النظام العالمى التى قدمها بعض علماء الأنثروبولچيا والاجتماع من ذوى الميول الفلسفية فى السنوات الأخيرة ، فى مواجهة القطيعة الحادة والمتكررة ، سيما الحل الذى قدمه لوى دومون (Louis Dumont, 1983) (٤) .

إننى ألح على نقتطين رئيسيتين فيما يتعلق بالطرق المثيرة للاهتمام التى طرح بها ڤالرشتاين وبوريكو قضية الكونية والخصوصية ، وأرى ابتداء أن هذه القضية تعد ملمحاً أساسا للوضع الإنسانى الذى تم منحه حضورا مهما وتاريخيا ترتيبا بالغا ، مع ظهور التراث الدينى الثقافى الكبير أثناء ما أطلق عليه

كارل ياسبرز K. Jaspers * العصر المحورى (Karl Jaspers, 1953) . فقد كان هذا التراث فى غالبيته ناتجا تحديدا عما اتفق على تسميته بالكونية والخصوصية ، وقد استمر مدلوله عبر هذا الإطار حتى العصر الراهن . ومن الأمثلة الكبرى الدالة بشكل معاصر ، ذلك المثال الذى ذكرته آنفا ، والمتعلق بالطريقة التى اكتسبت بها اليابان الخصائص الأساسية للكونية من خلال احتكاكها بالبوذية الماهايانا والكونفوشية * ، وتعديلاتها لهما وفقا لخطوطها المحلية . إن بلورة اليابان لشكل من أشكال الخصوصية الكونية منذ التقائها الأول بالصين ، كانت ناتجه عن اكتسابها مدلول نسقى شامل بالنسبة إلى التعامل مع

(*) فيلسوف ألمانى (١٨٨٣ - ١٩٦٣) ، يعد أحد مؤسسى الوجودية الألمانية . بدأ كطبيب للأمراض العقلية ، وعمل أستاذ بجامعة بازل بسويسرا ، ومديراً لجامعة هيدلبرج ، وحصل على جوائز عديدة .

يرى أن أية صورة عقلية للعالم ليست حتى الآن معرفة ، حيث أنها لايمكن أن تكون إلا شفرة للوجود تحتاج دوما إلى تفسير . والفكرة المركزية التى تدور عليها كل أعماله هى مشكلة التواصل ، حيث على المجتمع والدولة أن يوفرا الشروط للتعارف المتبادل الذى يفترض ممارسة الحرية كشرط للحوار . وهذه المشكلة تمثل لديه وسواسا دائما ، فهو يربط بين الحوار والتبادل والمقابلة بالمثل والاعتراف المتبادل ، وكذلك التوتر والغيرية . وفلسفته المتطرفة فى طابعها الذاتى ، هى دعوة لاتعرف الكلل إلى التواصل . فبإزاء صمت التعالى ، الذى يؤسس الفرد فى ذاته ، لايكون أمامه من سبيل إلى ضمان وجوده سوى ضمان وجود الآخر . إذ بقوله ، فإن الوجود يحيل إلى الوجود .

(*) نظام أخلاقى وسياسى ، ازدهر فى القرن الأول الميلادى فى الصين ، وينسب إلى الحكيم الصينى كونفوشيوس (٥٥١ - ٤٧٩ ق . م) ، وقام أصلا على عقائد سابقة ، ثم تطور مع أقوال هذا الحكيم وتلامذته والمبدأ الأخلاقى الأساسى فى هذا النظام ، هو تأميد الروابط بين الأفراد ، بالمحافظة على العلاقات الإيجابية بينهم ، من احترام وطاعة وولاء ، وإيجاد نمط عالى للحكومة ، مع تأكيد على اتباع طريق الوسط ، وتجنب التطرف ، والتحلى بمبادئ أربعة هى : العالم الغزير ، والسلوك الحسن ، والطبيعة السمحة ، والعزيمة القوية .

وتمثل الكونفوشية روح الفكر الصينى وهويته الثقافية والدينية والتاريخية على مرّ العصور . وهى ليست مجرد معتقد يقربه المرء أو يلفظه ، بل قسمة ملتصقة بفكر الأمة ككل ، لدرجة أصبحت بمثابة المعنى المقصود من كلمة صينى . من هنا ، ليست الكتابات الكونفوشية مجرد عقيدة طائفة معينة ، لكنها التراث المتكامل لشعب الصين طوال أكثر من ألف سنة .

قضية الكونية والخصوصية . وبشكل محدد ، فإن وضعها النسقى كامن فى تاريخها الممتد والناجح فى الدمج الانتقائى والتوفيقى للأفكار من الثقافات الأخرى ، بطريقة تخصص بها ماهو كونى ، وترد بشكل ما منتج هذه العملية للعالم ، بوصفه أسهاما يابانيا خالصا فيما هو كونى (٥) .

وأرى ثانيا أنه فى السنوات الأخيرة من تاريخ العالم ، أصبحت قضية الكونية والخصوصية تكوّن مايشبه الشكل الثقافى العالمى ، الذى هو محور رئيسى لبناء العالم ككل . وبدلا من مجرد النظر إلى فكرة الكونية باعتبارها متعلقة بالمبادئ التى يمكن وينبغى أن تطبق على الجميع ، وبدلا من معاينة الخصوصية بوصفها تشير إلى مايمكن أو ينبغى أن يطبق محليا فقط ، أقترح أن يرتبط الأثنان سويا بوضعهما جزء من المركب العالمى . ذلك أنهما يتحدان فى سياق كونية التجربة وتوقع الخصوصية بشكل مطرد من ناحية ، وفى سياق التجربة المحددة وتوقع الكونية من ناحية أخرى . ويتضمن تخصيص الكونية فكرة ماهو كونى باعتباره ناتجا عن الشكل المادى الإنسانى العالمى ، بينما تتضمن عولمة الخصوصية التذكير الدائب بفكرة عدم وجود أية حدود للخصوصية والتفرد والاختلاف والآخرية * . (يقدم لنا جون بودريار مظهرا لهذا الميل فى

(*) يحدد المنظّر الروسى ميخائيل باختين M. Bakhtine مبدأ الآخرية بقوله « إننا نخفق فى النظر إلى أنفسنا ككليات ، ولذا فإن الآخر ضرورى ، حتى ولوكان ذلك مؤقتا ، لاستكمال فهمنا لذواتنا » . إذ لديه ، فإن الذات تختبئ فى الآخر ، إنها ترغب أن تكون ذاتا أخرى للآخرين ، أن تخترق عالمهم كآخر ، وأن تطرح عنها ثقل الذات المتفردة .

ومنذ بدايات القرن العشرين ، تعددت الحقوب المعرفية التى أخذت تهتم بالقضايا المتصلة بالذات وبالآخر ، وأسهم هذا التعدد جزئيا فى إنتاج معان متعددة ، بل وأحيانا متباينة ، لكلا المفهومين .

وكان وليام جيمس W. James أول من قدم صياغة نظرية حول مفهوم « الذات » نهاية القرن التاسع عشر ، لتتتالى بعده إسهامات جيمس بالدوين J. Baldwin ، وتشارلز كولى Ch. Cooley ، وجورج ميد G. Mead ، وكلها أكدت مكونين أساسيين : الأول معرفى ، والثانى تقييمى ، وكلاهما يتشكلان خلال خبرة الذات مع نفسها مع الآخر ، بما يشى بعدم غياب أى من هذين المكونين عند تحديد معنى كل من الذات والآخر .

شكل حكمة مرتبطـة بوضعنا الراهن . هى : مازال هناك وقت لإنعاش جذورنا)
. (Jean Baudrillard, 1988 : 14)

وأقترح فى هذا السياق إمكان اعتبار العولمة ، بمعناها شديد العمومية ، على أنها شكل لتحويل شقّى العملية المتضمنة فى كوْننة الخصوصية وتخصيص الكونية إلى مؤسسة . ويمكن فى هذا الوقت النظر إلى مقاومة العولمة المعاصرة ، تلك التى يعتبرها البعض مضمّنة فى الجانب الأكثر راديكالية من الحركة الإسلامية العامة ، بوصفها معارضة ، ليس فحسب لاعتبار العالم واحدا متجانسا ، وإنما أيضا وبشكل وطيد لمفهوم العالم كسلسلة من طرق الحياة أو كياناتها الثقافية المتشاوية والنسبية . وفى المستطاع النظر إلى المظهر الأول بوصفه شكلا من أشكال معادلة الحداثة ، بينما يمكن اعتبار المظهر الثانى ، بطريقة مثمرة ، شكلا من أشكال معاداة مابعد الحداثة ، وبعبارة أخرى ، يتبدى الاستياء من العالمية حول محور الكونية والخصوصية للعولمة ، بالرجوع إلى التنويعات الجديدة المتعولمة لموضوعى المجتمع المحلى والمجتمع العام القديمين . فقد كان هذان الموضوعان محل تركيز أساس بالنسبة لنقد الحداثة وبشكل شديد المباشرة فى ألمانيا ، أما الآن فقد تم نسجهما مع خطاب العالمية بشكل مطرد ، حين تم رفع درجتها كى تشير إلى العلاقة العامة بين ماهو خاص وماهو مجتمعى من ناحية ، وبين ماهو كونى وماهو غيرشخصى من ناحية أخرى . وترتبط هذه القضية بشكل وثيق بما يطلق عليه أراجون أبادورى « التوتر بين الهيمنة الثقافية والتعددية الثقافية » ، مما يعتبره « المشكلة المركزية للتفاعلات العالمية اليوم » (Appadurai, 1990 : 5) ويرى أبادورى (17 : 1990) أن الملمح المركزى للثقافة العالمية اليوم هو سياسات الجهد المتبادل حو التطابق والاختلاف فى افتراس كل للآخر ، ونحو المناداة ، رغم ذلك ، بالنجاح فى اقتناص الفكرتين التنويريتين التوأمين ، والخاصتين بالكونى الظافر والخاص المرن . ويربط أبادورى هذا التأويل المثير للمشاعر كما ينبغى أن نلحظ ، باقتراحه بأن نظرية

التفاعلات الثقافية العالمية سوف يتعين عليها أن تنتقل نحو مايشبه التصور الانسانى لما يطلق عليه بعض العلماء « نظرية الفوضى » (20 : 199) . وإذا كان هذا ليس مجال مناقشة مدى ملاءمة هذه القضية المركبة ، فإن علينا أن نقول إن تأييد أبادورى لمقاربة الفوضى كنظرية مع الثقافة العالمية ، التى يراها بشكل أكثر تحديدا فى سياق سلسلة مفككة من المشاهد الإثنية والتكنولوجية والمالية والإعلامية والأيديولوجية ، يتضمن بوضوح رفضا لفكرة التحويل العالمى للعلاقة بين الخصوصية المتعولة والكونية الخصوصية ، إلى شكل مؤسسى .

وفى نفس الوقت الذى لا أنكر فيه ثراء أفكار أبادورى حول وجود علاقات إمبيريقية مفككة بين مختلف المشاهد الثقافية على المستوى العالمى ، ألح على البنية العامة لمدلول صلة الخصوصية والكونية ، وبلورتها بوصفها مزيج الحياة العالمية . ربما تظهر بعض اختلافاتى مع أبادورى بفعل اقتراحه بأن أفكار التنوير حول الكونية والخصوصية كانت متنافرة بالضرورة ، أما تأويلى الشخصى فيرى أنها كانت متكاملة أساسا ، مثلما كتب أنتونى سميث عن أواخر القرن الثامن عشر قائلا أنه : « فى أصل المثال القومى ، هناك رؤية ما للعالم . ووفقا لهذه الرؤية ، ينقسم النوع البشرى واقعيا وطبيعيا إلى قوميات مختلفة . ولكل قومية إسهامها المميز الذى تؤديه للكل ، أى لعائلة القوميات » (Antony Smith, 1979 : 2) (٦) .

بيد أن فكرة القومية أو الخصوصية تنمو ، وبشكل أكثر حدة ، فقط مع الدولية ، وتنسجم هذه الطريقة فى النظر إلى القضية مع تحليل سايمون شاما للجذور الغربية للجمع بين الأرض والوطن (Simon Schama, 1991) ، ولاشك أننا الآن نميل إلى التسليم بمثل هذا الجمع ، إلا أنه كأغلب التاريخ الغربى ، لم يكن بدهياً مطلقا كما يشير شاما (Schama, 1991 : 13) ، بل إنه يعود ببدايات هذا الجمع ، على مستوى صوغ الصورة البلاغية على الأقل ، إلى الأعوام الأخيرة من النهضة الأوروبية فى شمال أوروبا وفى هولندا . وقد شهدت هذه الفترة وهذه

المنطقة نمو المنظر الطبيعي بوصفه شكلا مستقلا بذاته ، أكثر منه موردا للنصوص السردية المقدسة أو الكلاسيكية . وقد اهتم شاما بلحظة التغير مما هو كونى إلى ما هو خاص ، من العالم إلى البيت . وتكمن النقطة الأساسية تحديدا لديه فى أن أعمالا من فن التصوير الهولندى كانت تتضمن تمييزا للمحدودية البصرية عن الثقافة الكونية الإمبريالية الأوسع (Schma, 1991 : 13) .

وفى النهاية ، وكى ننهى التنفيذ المتعلق باقتباساتى الافتتاحية ، أعتقد أن الاقتباس من جيرتز يذكرنا بقوة بحقيقة أن العولمة ليست فحسب مسألة خاصة بالمجتمعات والأقاليم والحضارات باعتبارها مضغوطة سويا بطرق إشكالية متنوعة ، وإنما أيضا باعتبارها مطروحة بكثافة مطردة داخل المجتمعات المكوّنة قوميا ، أما الآن ، وبالإشارة إلى جيرتز مرة أخرى : « لايبدأ ما هو أجنبى بعد حدود المياه الإقليمية ، بل يبدأ من عند حدود الجلد . ويبدأ الأجانب قبل الشاطئ الآخر بكثير » (Geertz, 1986 : 12) . وقد اكتسب مقترح جيرتز منذ ذلك الحين ارتباطا مدهشا بالتيارات الحالية فى أوروبا الوسطى والشرقية ، وفى الاتحاد السوفيتى سابقا . ذلك أن مشكلات هوية الجماعات الأثنية فى تلك المناطق ، يتم تحريكها داخل سياق الحضور العالمى المتزايد لفكرة الأثنية من داخل الجنس البشرى ، برغم وجود عناصر متضمنة بلاشك من البدائية الخام نسبيا .

وتلح علينا ملاحظات جيرتز أن نأخذ وضع الأفراد فى عملية العولمة بعين الاعتبار وبطريقة جدية . (أود أن أرجع بشكل موجز إلى قضايا التعددية الثقافية والتعددية الإثنية التى طرحها جيرتز فيما بعد) . فلقد ظهر ميل بارز فى عديد من النقاشات حول النظام العالمى والمجتمع العالمى أو أياً كان ، لتجاهل الأفراد ، أو بشكل أكثر تحديدا لتجاهل البناء المعاصر للفردية ، للسبب الظاهر القائل بأن عولمة الضرورة المزعومة تشير إلى أمور واسعة النطاق إلى حد كبير بالتباين مع الوضع ضيق النطاق للأفراد . ويعد هذا المقترب الموجّه نحو الحكمة المدرسية التى تفرق بين المقاربات السوسيولوجية المصغرة والمكبرة فى سياق

المفاهيم السائجة حول النطاق والتعقد ، مقتربا غير صائب على ما أعتقد . إذ أننى ألح على أن الأفراد يشكلون جزءا من عملية العولمة مثل أى فئة أساسية أخرى من الخطاب الاجتماعى النظرى . وقد أشرت قبلا إلى وجود أربع نقاط مرجعية لأى نقاش حول العولمة المعاصرة هى المجتمعات القومية والذوات الفردية والنظام العالمى للمجتمعات البادى فى العلاقات الدولية والجنس البشرى . وتكمن حجتى العامة ، عند إرساء هذه التفرقة ، فى أن العولمة تتضمن باطراد حضورا لهذه العناصر أو النقاط الأربع للوضع الإنسانى الشامل أو لحقله (بدلا من استخدام كلمة النظام العالمى) . ويعتبر أى عضوين من الأربعة مقيدا بالآخر ، فعلى سبيل المثال يعد الأفراد بهذا المعنى مقيّدين بكونهم أعضاء فى المجتمعات ، وأعضاء فى جنس بشرى حاضر ومهدد باطراد . من هنا ، فإن نهاية القرن العشرين تتضمن تحويل العولمة الخصوصية وتخصيص الكونية إلى شكل مؤسس . ويمكننا أن نشير بشكل أكثر تحديدا إلى تقوية النظام الدولى للمجتمعات ، وإلى تحويل معنى الجنس البشرى إلى شكل مادى ، بوصفهما كائنين فى العمليات المتنافذة للتحول إلى مجتمعات وإلى فرديات .

وكى نعود مباشرة إلى ماهو فردى ، أكرر أن الدعوى الأساسية عندى ترى بأن العولمة قد تضمنت ، وتستمر فى تضمين ، البناء المؤسسى للفرد . وبتحديد أكبر ، ينبغى علينا الاعتراف بأن ثقافة العالم السياسية قد أدتّ إلى تحويل عالمى لمسار الحياة إلى شكل مؤسسى ، له على مايقول چون ميار بعدين هما : مظاهر الشخص التى تدخل فى التنظيم الاجتماعى العقلانى ، والاحتفال الجماهيرى بالفرد الخاص أو الذاتى (John Meyer, 1987 : 243 - 244) . وقد اهتمت بنى الدولة بغالبية ذلك ، وتستمر فى تأملها ، إلا أن المنظمات الأهلية الدولية قد اهتمت أيضا بالفردية فى مجالات التعليم وحقوق الإنسان والصحة وغيرها ، وشجعتها . وفى المحصلة النهائية ، كان التشجيع العالمى للفردية ، مجتمعا مع التعددية الإثنية والثقافية المتزايدة ، والتى نجمت بدورها عن

الهجرات الواسعة والشتات السكانى ، عاملا حاسما فى التحرك نحو ظرف صناعة « الأجنبية » كما وصفعا جيرتز بجدارة . وفى الوقت نفسه ، لعب مايطلق عليه ميار الاحتفال بالهوية الذاتية المرتبط ضمنا فى التنظيم الاجتماعى العقلانى ، دورا رئيسيا فى التأسيس العالمى لأشكال متنوعة من الأقليات ذات الهويات الذاتية والجمعية ، والتى كان للنوع فى وسطها مدلول خاص ، وذلك كله قد امتلك وطأة واضحة على السؤال الذى طرحناه آنفا عن الهوية ، وتحديدا الهوية الذاتية ، فى الوضع الحالى للحياة نهاية القرن العشرين .

ثانيا : ملاحظة حول النساء والنوع :

وربما كان هذا هو أفضل مجال لطرح السؤال الخاص بمفهومى حول النساء فى علاقتهن بالكونية والعولمة . ولأننى لا أستطيع أن أقدم رصدا شاملا لهذا الموضوع ، فسوف أقدم بعض الأفكار المرتبة . وفى سياق إمبيريقى مبسط ، يجدر القول أن تجربتى الخاصة بالنسبة لاستجابات النساء لتحليل العولمة وتأويلها تفيد بأنهن يشاركن فى العولمة بنفس القدر الواسع لمشاركة الرجال . وربما كان ذلك أشد وضوحا فى سياق الجنس البشرى ، خاصة من خلال المظاهر البيئية لنموذجى ، مع الأخذ فى الاعتبار بأن الميل الأخير قد أكدته لى أخريات ، بمن فيهن المدرسات اللائى يعملن فى حقل التعليم الدولى أو العالمى . لكن يمكننا أن نجادل بقدر معقول فى أنه لاينبغى النظر إلى هذه الحقيقة بطريقة غير نقدية . أفليس تكليف النساء بالمظهر الأكثر أسرية من عملية العولمة ، يعد نتاجا للوضع التاريخى التبعى للنساء داخل المجتمعات والجماعات ؟ أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال يجب أن تكون مبهجة . فمن الذى يستطيع أن يجزم بأن النفوذ الأقصى سوف يصل إلى تنميط العالم ككل ؟ لاشك أن أهمية سؤال الحفاظ على البيئة عالميا ، وعلى مصير الجنس البشرى كنوع من الكائنات الحية ، سوف تزداد باطراد فى سياسات الوضع الإنسانى فى العقود القادمة . ومن الممكن أن

يصبح الانشغال بالجنس البشرى مؤسسا بوصفه قضية أنثوية ، ومع ذلك يمكنه أيضا أن يتحول إلى قاعدة قوية للنسوية (Diamond and Orenstein, 1990) . على أية حال ، تعد الطرق التى تشارك بها النساء ، بكل تنويعاتها ، فى نقاش العولمة ، عوامل دالة بشكل خاص .

إن قضية النوع والعولمة ترتبط ارتباطا قويا بواحدة من أكثر المشكلات إلحالحا فى النظرية النسوية المعاصرة ، هى وجوب تأكيد النساء مساواتهن بالرجال أم وجوب تأكيدهن اختلافهن عنهم . أما الذين أكدوا على الاختلاف ، فقد قدموا تأويلا خاصا للتجربة الأنثوية فى الحمل والولادة . مثال ذلك جدال سارة روديك حول أن النساء ، بصرف النظر عن الحمل الفعلى ، يتقاسمن التزاما بتغذية الحياة وبالمعارضة الطبيعية لتدميرها (Sara Ruddick , 1989) . ومن ناحية أخرى ، أطلقت اليزابيت فوكس جينوفرس نقدا حادا لميل عديد من مؤيدى النسوية المعاصرين للعمل فى إطار ماتصفه وتحلله باعتباره قيودا على نقد الفردية (Elizabeth Fox - Genovese, 1991) . وبعد أن تلحظ إليزابيت فوكس جينوفيس فى البداية أن : « لاسياسة تظل بريئة عن تلك التى تعارضها » (1991: 17) ، تختتم نقاشها بالحجة القائلة : « إن النسوية بكل مظاهرها هى ابنه تلك الفردية الذكورية التى يهاجمها عديدون من مؤيدى النسوية (243 : 1991) . وإذا تحدثنا تحديدا عن المحاولات النسوية لإعادة تشكيل البرامج الدراسية الدينية ، خاصة فى الجامعات الأمريكية ، فسوف نجد إليزابيت تشير إلى سخرية النساء وهن يعارضن التراث بإصرار ، بينما يروجن فعليا « صورتهن كمنتجات له » . ويعنى ذلك فى غالبيته أن مشروع التوحد مع تراث أنثوى خالص قد قاد نحو توحد النساء مع قيم يفترض أنها عكس القيم الذكورية تماما ، مثل التغذية وحماية المجتمع والمسالمة (Janeway, 1980) .

وفى هذا الإطار ، أجد من المثير للاهتمام الإشارة إلى أن أوجست كونت ، الذى لم يكن فحسب أول عالم اجتماع معترف به تماما ، بل كذلك أول مؤيد

للعالمية ، وهو ما يمكن التشكيك فيه ، قدمنح مكانة خاصة للنساء ، ليس بوصفهن مشاركات فاعلات فى الأدوار العامة الأساسية ، وإنما بوصفهن ممثلات للخير المثالى (Fox - Genoverse, 1991: 175) . من هذا المنظور ، ثم تهميش النساء حيث يتم الاحتفاء بهم ، بل وتأليههن ، مثلما كان حال كلوتيد دوفو Clothide de Voux بالنسبة لديانة كونت الإنسانية (175 : 1991) .

وتصف إليزابيت فوكس جينوڤيس فى كتابها (نسوية بلا أوهام) Feminism without illusions الصادر عام ١٩٩١ ، الميل النسوى للاحتفاء كثيرا ، على الأقل فى الولايات المتحدة ، بغرائز المرأة وبدورها الأمومى ، وبموقعها لصالح المجتمع العام ضد المجتمع المحلى ، باعتباره حنينا إلى الماضى ، فتورد : « إن معظم المنظّرات النساء اللائى ينتقدن الفردية الذكورية ، ينتهين باحتواء المشهد العاطفى للمجتمع (Elizabeth Fox - Genovese, 1991:52) . ومن ناحية أخرى ، فإن : « الطريق التى تنتهجه النسوية ، يؤدى بعناد نحو التآكل النهائى للمجتمع ، ولن يتمكن أى قدر من الحنين البلاغى من إعادته » (53 : 1991) . وبشكل عام ، تجعلنا إليزابيت فوكس جينوفيس نقتنع بشدة بنقدها لقدر كبير من قبول التنظير النسوى للتمييز السائد ، والذكورى فى أغلبه ، بين المجتمع العام الأنثوى والمجتمع المحلى الذكورى ، لفشل هذا التنظير فى بلورة نظرية تبرر التدخل الراديكالى فى السياسة الاجتماعية (1991:51). وتعتبر إليزابيت مقنعة أيضا فى دعواها بأنه على الرغم من وجود أقران لجاياترى سبيڤاك Gayatri - Spivak (1991 , 1987) ، تفادوا المؤامرة الأسوأ فى الاحتفاء المكتفى بوجود جماعة من النساء (Elizabeth Fox - Genovese, 1991:51) ، إلا أنهن يملن أيضا إلى تفادى القضية السياسية المحورية (51 : 1991) . ويمكن بالطبع الرد بأن المنظّات النسويات مابعد الكولونيالية أو الأدنى ، مثل سبيڤاك (Gayatri Spivak, 1987 , 1990) التى لاتتحدث بالقطع بوصفها منظّرة نسوية ، يحاولن بجرأة من خلال مخاطبة أوضاع النساء حول العالم

بطريقة غير عاطفية مميزة ، أن يبرزن البنى التاريخية والمؤسسية للفضاء التمثيلى الذى استدعين منه للحديث (Harasym , 1990 : vii) . ورغم أن ذلك قد لايزيد مباشرة من فهمنا للتعقد العالمى ، إلا أنه قد يسهم فى تحقيق هذا الهدف ، إضافة إلى أن سبيفاك تبدو مؤيدة للرأى القائل بأن مقاربة شتات مابعد كولونيالية وإبرازها ، يعدّ مشروعا سياسيا بالأساس ، حتى وإن كان يفكك فحسب وجهات النظر التقليدية الكولونيالية . على أية حال ، فإن إليزابيت فوكس جينوفيس على حق عندما تقول إنه : « يتعين علينا كلنا أن نخجل من الإدعاء بأننا صوت المظلومين ، بينما نحتل موقعا أكاديميا متميزا » (150 : 1990) .

إن شاغلى الرئيس هنا على أية حال ، هو الأخذ فى الاعتبار بالعلاقة الفعلية والاحتمالية بين النساء والعولمة . ويرتبط ظهور حركة نسوية دولية متنوعة وتلك الحركة الخاصة المهتمة بموضوع النساء والتنمية (Goetz, 1991) ، كظاهرة دالة على العولمة . ولاشك أن هذه الحركة ، من بين حركات وتنظيمات كثيرة ، قد ساعدت على ضغط العالم ككل . ومايبدو أنه ظاهرة فى هذه الحركة ، هو الاعتراف المطرد بتنوع تجارب النساء ، والاعتراف بأن منظور النساء الغربيات ، والأمريكيات بتحديد أكبر ، لاقابلية له للتطبيق عالميا بأية وسيلة .

ويعتبر كتاب سنثيا انلو Cynthia Enloe (شواطئ الموز وقواعده) Bananas Beaches and Bases الصادر عام ١٩٩٠ ، واحدا من محاولات قليلة لمخاطبة قضية السياسات الدولية مباشرة من وجهة نظر نسوية . وتكمن دعواه الرئيسية فى أن النساء كن ضحايا عالميات فى الغالب لنظام دولى أبوى بالأساس . ذلك : « أن الحلبة السياسية القومية يسيطر عليها رجال ، لكنها تسمح للنساء ببعض الدخول الانتقائى . أما الحلبة السياسية الدولية فتخص الرجال فقط ، أو هى كذلك لهؤلاء النساء النادرات اللائى يستطعن أن يلعبن أدوار رجال بنجاح ، أو على الأقل يستطعن ألا ينتقصن من الافتراضات الذكورية » (Enloe, 1990 : 13) . وبمجرد أن تضبط انلو إيقاع نقاشها ، تنتقل

إلى إكتشاف المناطق المتنوعة التى تم استغلال النساء فيها ، وتم تحويلهن إلى ضحايا لتشغيل النظام الدولى ، أو إلى أعوان له ، وهى مناطق السياحة ، والقواعد الأجنبية للقوات المسلحة ، والدبلوماسية ، والدعاية الدولية والعالمية ، والوحدات الاستهلاكية العالمية ، وتجارة الخدمات المنزلية . وعلى طول هذه النقاشات ، تنشغل النو بصوغ معنى نسوى للسياسات الدولية ، رغم أن تركيزها الإمبريقى أشمل مما يتضمنه هذا المفهوم بطريقة ما . إنها تذكر عن حق ، أن الرابطة النسوية الدولية التى قاربت على التحقق فيما يبدو فى مؤتمر نيروبى عام ١٩٨٥ ، مشيرة إلى نهاية العقد النسائى للأمم المتحدة : « لاتضعف بشكل آلى للمعسكر السنوى الدولى الذى يفتقد تحليلا نسويا للسياسات الدولية أن يدمر أهدافه النهائية الخاصة (18 : 1990) .

وقد تم اتخاذ خطوة حاسمة فى اتجاه المقاربة النسوية للسياسات الدولية فى الكتاب الذى حرّره جرانت ونيولاند Grant and Newland بعنوان (النوع والعلاقات الدولية) Gender and International Relatians الصادر عام ١٩٩١ . وينشغل أغلب المساهمين فى هذا الكتاب بالتنظير لمكانة النوع فى التخصص العلمى للعلاقات الدولية وبالأخذ فى الاعتبار بالاحتمالات المؤدية لمنظورات نسوية تم التعبير عنها . ومن الموضوعات التى نوقشت كان الحد الذى وقعت عنده العلاقات الدولية العادية والأبوية فى مصيدة القسمة بين ماهو عائلى وماهو دولى (Grant , 1991 : 22) . وتتسق وجهة النظر هذه بقوة مع بزوغ الدفعة المضادة للحنين ولما هو مصغّر فى بعض تيارات النظرية النسوية المعاصرة ، مما يتضمن إعادة صياغة وتحديث لمفهوم المجتمع ، كى يبدو مؤشرا إلى العالم ككل بكافة اختلافه وتنوعه . ويتلاءم هذا التركيز بدوره مع مفهومى الخاص للحقل العالمى ، أو للوضع الإنسانى العالمى . ومن أكثر دعاوى استمرارية وقوة ، دعوى بأننا إذا كنا سوف نمسح الموقف العالمى بجدية ، فينبغى علينا أن نفعل ذلك بطريقة شاملة . إذ يجب أن تكون لدينا صورة تربط فى مرونة ومنهجية معا ، بين القوائم المكونة

من أفراد وجنس بشرى ومجتمعات وعلاقات دولية دون ترتيب محدد . ورغم أن ثمة إستقلالية نسبية تمنح أساسا لكل نطاق على حدة ، فإن النقطة المحورية هى مايلى : إن ما يعتبر عادة أمورا مجتمعية داخلية بحتة ، أو ظاهرية سطحية . أو حتى غير مهمة ، أعتبره فى تشيكلى جزءا من الظرف العالمى المعقد .

إن أهم نقطة فى السياق الحالى ، هى أنه قد يتم تصنيف النساء ، فى الفترة الحاسمة لانطلاق العولمة ، بوضعهن مظهرا طبيعيا للحياة المجتمعية ، بينما الرجال يعكسون ذواتهم ويُعتبرون موضوعات مجاوزة لما هو اجتماعى فى العلاقات الإشكالية مع المفهوم الموحد المطرد للمجتمع (Boli, 1980) . ويذكر بايكان (Baykan, 1992) بإيحاء من رايلى (Riley , 1988) ، أن النساء قد انتبهين فى هذا الإطار إلى قبول التعريف الذاتى الحديث ، وأصبحن يضعن هذا التعريف فى علاقة مع ماهو سياسى ، أو فى علاقة تمييزية عنه فعلياً . ويسهم رايلى وبايكان بهذا فى الأطروحة القائلة بأن مفاهيم القرن العشرين حول النوع هى نتاج عملية متحولة من بناء المجتمع . لقد تم بناء « النساء » تحديدا بالرجوع إلى الجوهر التجمعى للمجتمعات غير الغربية .

ثالثا : النظرية السوسيولوجية والثقافة الكونية :

ويبدو أن هناك مايشبه الاتفاق بين علماء الاجتماع الذين تأملوا مباشرة فى الظرف العالمى ، وإن بدا التراث الرئيسى للنظرية الاجتماعية غير ملائم لمهمة النقاش الواضح حول العالم ككل ، وحول تشكيله . وعلى ماذكرت قبلا ، فقد طرح ڤالرشتاين المسألة بحسم عندما ذكر : « أن تحليل الأنظمة العالمية ، هو اعتراض على التراث المسبق للعلم الاجتماعى ككل (Wallerstein, 1987:309) . ولعلنى أتعاطف كثيرا مع التوجه العام ، إن لم يكن الخاص ، لهذه الدعوى ،

وسوف أضع الخطوط العامة الآن لبعض آرائى الرئيسية بهذا الخصوص ، فيما يتعلق بالمهم الأساسية التى بين أيدينا ، وبالرجوع أساسا إلى تخصصى الرسمى فى علم الاجتماع . فقد لعب هذا العلم دورا بارزا فى صوغ نمط العولمة فى القرن العشرين ، وإن لم يسهم بشكل كاف فى تيارها الرئيسى الذى يركز تحليليا وتأويليا على العولمة بوصفها ظاهرة تاريخية ذات مدلول معاصر بارز ومطرد . إن الشك فى أن علم الاجتماع قد اتخذ سمته الكلاسيكى أثناء السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر وفى الربع الأول من القرن الحالى ، فيما يتعلق بما اتفق على تسميته بمشكلة الحداثة من ناحية ، وفيما يتصل بنمط عمل المجتمع المكوّن قوميا من ناحية أخرى ، وباعتبار أن الإشكالية الفردية محورية فى الحالين ، هو شك ضئيل . وعبر هذا المنظور ، كانت هناك مساحة ضئيلة ، إن لم تكن منعدمة ، لتحليل الفروق الثقافية ، خلا مايتصل بسياق التباينات التحليلية بين الحضارات والتراث الحضارى ، بما أنه كان من المفترض كرأى شائع ، أن الشكل الحديث للمجتمع كان متجانسا ثقافيا ، أو كان عليه أن يصبح كذلك ، كى يحقق قابليته للوجود . ولاشك أن ماكس ڤيبر لم يكن لديه أى حس سوسيولوجى بخصوص ما اتفق على تسميته ، رجوعا إلى العرق والثقافة ، بالمجتمع التعددى . وبطريقة أو بأخرى ، شجع علماء الاجتماع الكلاسيكيون ، إن لم يكن بطريقة ضمنية ، فكرة أن ما أُطلق عليه فيما بعد النسق القيمى المركزى ، كان ملمحا جوهريا للمجتمعات القومية الحية ، وأن كل مجتمع يتعين عليه أن ينمى حسًا بهويته الجمعية الخاصة . ومنذ ذلك الوقت ، أضحى بعض علماء الاجتماع ذوى تأثير قوى خارج أوروبا الغربية فى هذا الخصوص . وقد أصبحت الأفكار الاجتماعية العلمية ، وتحديدا تلك الخاصة بالنفعيين الإنجليز وبالوضعيين المنطقيين الفرنسيين ، شديدة التأثير بالطبع بين النخبة الليبرالية المسيطرة فى المجتمعات الأمريكية اللاتينية المستقلة حديثا أثناء القرن التاسع عشر ، إلا أن علماء مطلع القرن العشرين ، من أمثال دوركايم وتوينز وسبنسر

وڤيبر ، كان لهم تأثير خاص فى البلدان الأوربية والآسيوية ، فى سياق أفكارهم المتعلقة بمسائل كالثقافة والهوية القومية ، وكذلك فى سياق تلك الأفكار المرتبطة بقضية الشكل الذى ينبغى أن يتخذه المجتمع القومى الحديث . وعلى سبيل المثال ، فقد نصح سبنسر ، الذى كان لكتابته تأثير كبير فى اليابان والصين نهايات القرن التاسع عشر ، النخبة السياسية لحقبة ميجى ، وبشكل صريح ، بإقامة هوية يابانية ذات أساس تراثى صلب . أما أفكار دوركايم حول موضوع الديانة الأهلية ، فقد كانت مؤثرة فى إقامة الجمهورية التركية الحديثة فى العشرينيات من هذا القرن ، وذلك بينما كان الموضوع الألمانى حول المجتمع العام فى مواجهة المجتمع المحلى رائجا بشكل واسع فى آسيا الشرقية ومناطق أخرى . وكذلك قررت نخبة حقبة ميجى أن تدفع مبكرا بالمجتمع المنظم قوميا ، أو بالإدارة المنزلية القومية ، كى تحاول جهدها فى مجالى المجتمع العام والمجتمع المحلى معا .

وهكذا ، فحتى على الرغم أنه من التقليدى أن يفكر المرء فى العلم الاجتماعى الغربى بوصفه قد نما بدرجة أو بأخرى فى الغرب نفسه ، باستثناء الشق الماركسى من هذا العلم ، إلا أن الحقيقة أنه وجد طريقة ، خلال ترتيب كبير لتقاطعات مختلفة ، إلى مسارات حياة عدد واسع من المجتمعات غير الغربية ، قبل تصاعد النظريات الغربية الاجتماعية العلمية الخاصة بالتحديث المجتمعى نهايات الخمسينيات ومطالع الستينيات ، وفى اتساق مع بزوغ العالم الثالث بوصفه حضورا عالميا . ومع نهاية الربع الأول من القرن العشرين ، كان علم الاجتماع الغربى قد أصبح مصدرا ثقافيا فى عدد من مناطق العالم . وربما بشكل ملحوظ أكثر فى شرق آسيا ، حيث كان هناك ميل ثقافى راسخ لوضع قوائم أفكار ، تبدو متناقضة على السطح ، كل منها جنبا إلى جنب الآخرى بشكل توفيقى .

طبقا لهذا ، فبينما انشغل علماء الاجتماع الغربيون ، وأبرزهم ماكس ڤيبر ، بمقارنة الشرق والغرب كتدريب تحليلى ، وبمبالغات سياسية وأيديولوجية ، كانت موضوعات المقارنة منشغلة بنقل صناديق من الأفكار الغربية وزرعها لأسباب سياسية واقتصادية وثقافية مادية تماما .

وتكمن السخرية هنا بالطبع ، فى أنه رغم نشر أفكارهم الغربية فى المجتمعات نفسها التى كانوا يضعونها موضع التباين مع الغرب ، كان هناك حس ضئيل بين أبرز علماء الاجتماع من الفترة الكلاسيكية بخصوص اعتبار عدد متزايد من المجتمعات حول العالم ، موضوعات لأفكارهم الخاصة عن طواعية ، بتوظيف المجتمعات الحديثة المكونة قوميا ، وتطبيقها ، وذلك برغم أن هذه الأفكار قد أعيدت صياغتها للأهداف المحلية ، وبعبارة أخرى ، كان لدى هؤلاء العلماء ، باستثناء دوركايم ، حسٌ ضئيل بإمكان تحول المجتمعات القومية إلى موضوعات للتوقعات التعميمية والخارجية حول الطريقة التى ينبغى بها للمجتمعات أن تنشئ قابليتها وتحافظ عليها . وقد كانوا هم أنفسهم أساسيين فى تشكيل الحس العالمى المطرد حول الطريقة التى يجب بها بناء المجتمعات . باختصار ، كانوا حساسين لما اتفق على تسميته بالعولمة ، وتحديدا لمظاهرها الثقافية .

وكى أؤكد مرة أخرى ، فقد أصبح دوركايم منشغلا بشكل متزايد بما أسماه « الحياة الدولية » التى خضعت لها المجتمعات الفردية ، كما كان ملتزما أثناء عمله وحتى وفاته ، بالسؤال المنطقى بدرجة أو بأخرى ، وغير المعتمد على علم الاجتماع ، والخاص بالكيفية التى تستطيع بها المجتمعات المختلفة أن تشكل مجموعة من المجتمعات فى إطار أخلاقى . وغالبا على أية حال ، كانت الفكرة المسيطرة فى الفترة التأسيسية لعلم الاجتماع الأكاديمى ، وعلى المدى الذى تم التعامل به مع الأمور الدولية أو العالمية أساسا ، تكمن فى دخول المجتمعات فيما يشبه الصراع الداروينى ، وهى وجهة نظر كانت موجودة بشكل خاص فى عديد

من المجتمعات التى تأثرت مباشرة بما أطلق عليه الداروينية الاجتماعية * ، وبشكل أقل صراحة ، فى المجتمعات التى دارت فى فلك متأثر بماكس ڤيبر على وجه خاص (٧) . إن النقطة الرئيسية لدى هنا ، لاتقف عند مسألة المعاناة الكبيرة لعلم الاجتماع بفعل عدم انتباهه إلى القضايا المجتمعية الدولية ، فحسب ، وإنما تذهب إلى القول بأنه مازال غير مؤهل للتعامل مع الأمور المجتمعية الدولية ، ناهينا عن الأمور العالمية . ورغم ذلك ذلك ، فهناك جهد ملحوظ يبذل الآن لمعالجة ذلك . وكما ذكرت آنفا ، فإن واحدا من التزاماتى الرئيسية كان هو القبول العام لعلم الاجتماع لما يشبه الأيديولوجيا السائدة أو الأطروحة الثقافية السائدة على مستوى المجتمعات المكوّنة قوميا . ولسوف أتحول إلى هذه القضية بعينها الآن .

وكما أوردت مرجريت آرتشر (Margret Archer , 1988) ، فإن النقاش السوسيولوجى للظواهر الثقافية كان مكتظا بأسطورة الدمج الثقافى ، التى تعتبر كل المجتمعات الحية بوصفها مدمجة معياريا ، وحيث تقوم الثقافة بالوظيفة

(*) اتجاه فى علم الاجتماع ، ظهر نهايات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، يسحب أنصاره القوانين البيولوجية على المجتمع ، وبخاصة قانونى الاصطفاء الطبيعى والصراع من أجل البقاء ، اللذين اكتشفهما داروين . وكان أوتو آمون وبنيامين كيد وألمر بنديل وفرانسيس مونتاجو من أبرز أعلام هذا الاتجاه . ويخلص الداروينيون الاجتماعيون إلى القول أنه فى مجرى الصراع من أجل البقاء ، ينتصر أقوى الأفراد وأجدرهم من الناحية البيولوجية . وعلى هذا النحو ، تظهر فى رأيهم الفئات والطبقات الاجتماعية التى تشغل مواقع متفاوتة فى المجتمع ، وتكون الحدود بينها مرسومة بدقة . أما الإخلال بهذه الحدود ، كما هو الحال لدى زواج أفراد الطبقات العليا بأفراد الطبقات الدنيا ، فيؤدى فى نظر بعض أنصار الداروينية الاجتماعية ، إلى تدنى المستوى البيولوجى للطبقات العليا وانحطاطها ، فى حين يرى آخرون منهم أن انحطاط البشرية راجع لتقدم العلم والتكنولوجيا والثقافة ، مما يضعف الصراع من أجل البقاء . ويذهب الداروينيون الاجتماعيون إلى أن اصطدام مصالح الطبقات والفئات الاجتماعية المختلفة هو حالة طبيعية فى حياة المجتمع ، إذ إن هذه المصالح تنبع فى نهاية المطاف ، من احتياجات الناس البيولوجية .

وتعنى مثل هذه النظرات عمليا ، السعى لتخليد بنية المجتمع الرأسمالى الطبقية وللإبقاء على المنافسة الرأسمالية .

الرئيسية فى هذا الصدد . ويعد الانشغال الأساس لآرتشر هو تمييز الثقافة باعتبارها ظاهرة موضوعية مثالية ، تمتلك استقلالية ملحوظة فى سياق منطقها الداخلى الخاص ، وإن كانت لاتمتلك تماسكا بالضرورة ، نابعة من عوامل تسعى فى ظروف محددة إلى إدراك مرجعية ما من أنساق الأفكار، والاستشهاد بها ، والتصرف من خلالها ، وتصنّف آرتشر هؤلاء المحللين الذين يعتبرون الثقافة ذات مدلول فى سياق قدرتها على تقييد الفعل والبنية الاجتماعية فحسب ، علـى أنهم « مدمجون تنازليا » . وتعتبر الأسطورة الأساسية للدمج الثقافى مشتقة أساسا من المنظرين الأنثروبولوجيين الوظيفيين فى الثلاثينات من هذا القرن ، وقد تم دمجها ، وفقا لرأى آرتشر ، فى النظرية البنيوية الوظيفية لعلم الاجتماع فى الأربعينيات والخمسينيات .

ومع ذلــك ، فقد شهدنا مؤخرا ، وفقا لآرتشر ، شكلا آخر من أسطورة الدمج الثقافى ، وهو شكل برز من المدرستين الفكريتين : الماركسية ، والماركسية الجديدة . فقد أنتج عدد ملحوظ من الاجتماعيين الماركسيين نسختهم الخاصة من الأسطورة ، بفعل انشغالهم العميق بمشكلة استمرار الرأسمالية (Abercrombie et al ., 1980 , 1990) . وتصنف آرتشر ذلك بوصفه دمجا تصاعديا . بناء على أنه يتضمن ، بالتباين مع الدمج التنازلى ، مفهوم الثقافة المشتق من نسق واحد من العوامل ، والمفروض على بقية أعضاء الجماعة . كما أنه يلقى انتباها ضئيلا إلى فكرة احتواء الثقافة على نوع من المنطق الداخلى . (وتنتمى برامج الدراسات الثقافية المركزية إلى هذه الفئة) . وفى كل من الدمج التصاعدى والدمج التنازلى ، تتطابق نهاية كل النوايا والأهداف ، على الرغم من اختلاف المفاهيم حول كيفية تحقيق النتيجة . وينبغى اعتبار الثقافة قيدا فى المقام الأول ، وذلك برغم أن الموقف يصبح معكوسا فى بعض أشكال الدراسات الثقافية الأكثر راديكالية ، حيث ينظر إلى الثقافة بوصفها ممثلة للجماعات والحركات الدنيا ، ومكوّنة لها .

وتتعامل آرتشر أيضا مع مقاربة ثالثة ، تتضمن الرفض أو العجز التحليلى عن التمييز بين الثقافة والفعل ، أو بين الثقافة والبنية الاجتماعية . أما الدمج المركزى ، الذى تعاملت معه نظرية جيدنز فى البناء بوصفه مثالا رئيسيا ، فهو هدف غالبية نقد آرتشر الأكثر قوة ، بما أنه لايفسح مجالا للفعل فى استقلالية نسبية عن الثقافة ، ولايتح فرصة لوضعها الموضوعى الفكرى . ويعتبر السبب الأساسى لمراجعتى الدفعة المحورية لحجة آرتشر ، هو أنها تساعد على تمهيد الطريق نحو انتقال سوسيولوجى قاطع ، بعيدا عن المقاربة القديمة للثقافة بوضعها دامجة . إنها تجذب الانتباه بشكل خاص إلى قضية الطرق المختلفة التى يمكن بها تأويل الأنماط الفكرية ، واستخدامها وإعادة بنائها وتوسيعها فى تنويعة من الظروف الموقفية . وعلى أية حال ، هناك بلاشك نقاط ضعف فى كتاب آرتشر (الثقافة والفعل) Culture and Agency . ومن المحتمل أن الأكثر دلالة هو انحيازها العقلانى الذى يمنعها من التطرق إلى معنى معبرّ ، وإلى الأخلاق . كما أنها تطلق تمييزا غير معقول بين الفعلين الاجتماعى والثقافى ، ولاتتطرق مباشرة إلى التفاعل والتنافذ بين الثقافات المجتمعية والحضارية ، بل تميل بسخرية مثل النقاد المتخصصين فى الدراسات الأدبية ، إلى أن ترى الفعل بوصفه شيئا معاكسا للشفرات الثقافية المؤسسية (Alexander, 1992. Holzner and Robertson, 1980. Robertson, 1978:184-222) .

وربما يبدو أن الأسطورة الآفلة للدمج الثقافى مرتبطة إرتباطا وثيقا بإدراك المجتمع القومى بوصفه كيانا متجانسا ، وبالتالى فهى تحتاج إلى تقسيمها إلى فترات ، تماما مثلما تحتاج إلى ذلك فكرة المجتمع المتجانس ثقافيا المحكوم بالدولة . وبالإشارة إلى ذلك ، لايمكننى إلا أن أستشهد بوليام ماكنيل (William McNeil, 1986 : 33) ، الذى قدم أسبابا ثلاثة لسيادة التعددية الإثنية فى المجتمعات المتحضرة قبل عام ١٧٥٠ . فقد قاد الانتصار والمرض والتجارة جميعا نحو هذا الاتجاه ، سيما فى الشرق الأوسط ، وقرب أطراف أوراسيا بشكل أقل قوة . ففى هذه المناطق الأخيرة ، فقد قلّ التنوع الإثنى ، على

الرغم من أن الأجانب قد لعبوا أدوارا دالة بوصفهم حاملين لقدرات خاصة في الجزر البعيدة عن الشواطئ ، وفي يابان العصور الوسطى ، وفي بريطانيا (33 : 1986) . ويشير ماكنيل بعامة إلى أن فكرة المجتمع الإثنى المتجانس هى أساسا فكرة همجية . وعلى أية حال ، فبعد أن كوّنت الثورة الفرنسية والمفهوم الجديد للمواطنة ، أمة واحدة مالكة لحقوق وواجبات المشاركة فى الحياة العامة ، وانتصرت القومية بوصفها الرئيسية فى السياق الراهن هى إمكان تنمية أنماط من فهم الظروف الحديثة للتعددية الإثنية والثقافية ، وإيجاد طرق لتحقيق ذلك من ناحية ، ومن ناحية أخرى تحقيق ذلك بالنسبة إلى العولمة ، التى لن تتضمن تكرارا للتيار الرئيسى لانحسار علم الاجتماع بالمجتمع القومى .

دعونى أؤكد هنا أننى لا أجادل فى كون أن المجتمع المكوّن قوميا هو على حافة الانهيار ، بل إنه على العكس من ذلك يجدد نفسه فى مناطق متنوعة من العالم كالمجتمع متعدد الثقافات ، بينما ظهرت القومية الأوربية القديمة وقوميات أخرى ، وإن فى ظروف عالمية جديدة ، فى سياق الاهتياج السياسى للعالم عام ١٩٨٩ والأعوام التى تلته . وقد ألحت على أن « المجتمعية » ، أى الالتزام بفكرة المجتمع القومى ، هى مكوّن أساس للشكل المعاصر للعولمة (تحويل العالم إلى مكان واحد) . وفى رأيى أنه لاينبغى علينا أن ندخل إلى دراسة العولمة تلك النوعية من النظر إلى الثقافة ، التى نرثها من التحليل التقليدى للمجتمع القومى ، وتتبع أغلب الصعوبات التى نجدها لدى التفكير فى الثقافة على المستوى العالمى ، من تلك النظرة ، ومن استيعاب المجتمعات بوصفها وحدات متحدة وواسعة بما فيها العالم ككل ، ومفتقدة لتلك السمة . وتعد النظرة التوحيدية للمجتمعات المكوّنة قوميا ، إلى درجة ما ، مظهرا للثقافة العالمية وبشكل أكثر تحديدا ، فإن الدولة هى بناء ثقافى بقياس واسع . وبعيدا عن التحديدات النابعة من اشتقاق مفهوم الثقافة من مفهوم توحيدى معين للمجتمع (ذلك المفهوم الذى أسقطه علماء الأنثروبولوجيا على المجتمعات البدائية أثناء فترة الانطلاق الحاسم للعولمة

الحديثة (أى مابين عامى ١٨٧٠– ١٩٢٥) ، فإن المشلة الرئيسية الأخرى الخاصة بالنظر إلى الثقافة فى سياق عالمى ، تنبع من حقيقة مفادها أن الصورة السائدة لما يطلق عليه غالبا الاستقلالية العالمية ، كانت مذكرة حول الاقتصاد العالمى ، رغم أن فكرة القرية الكونية التى تخدم نفسها ، والتى نشرها معلقو التليفزيون ، تظل تحديا قريبا وخادعا ، مثلما هو الأمر مع تعبير « كوكب الأرض » .

ومؤخرا ، حدث توسع ملحوظ فى بلاغة الكونية والعولمة والتدويل ، بل إنه يبدو فى الحقيقة أن نمطا مستقلا نسبيا من الخطاب بمثل هذه الموضوعات قد نما سريعا حول العالم . وبعبارة أخرى ، أضحى الحديث الكونى ، خطاب الكونية ، مستقلا نسبيا ، على الرغم من أن محتوياته واهتماماته المكوِّنة تتنوع بشكل ملحوظ من مجتمع لآخر ، وداخل كل مجتمع على حدة . ومن هنا ، فإن خطاب الكونية يعد مكوّنا حيويا للثقافة الكونية المعاصرة . ويقوم هذا الخطاب فى أغلبه على الانتقال من السياق ، الخاصع للمعارضة ، الذى يُعرّف به العالم ككل . وهكذا تحتل صور النظام العالمى ، واللانظام العالمى ، بما فيها التأويلات والتأميدات المتعلقة بماضى وحاضر ومستقبل مجتمعات معينة ، وحضارات وجماعات إثنية ومناطق ، مركز الثقافة العالمية .

فى هذا الإطار ، يمكننا أن نكون مستعدين لإدراك الثقافة الكونية بوصفها ذات تاريخ ممتد . وعلى الأقل فإن فكرة الجنس البشرى تعود إلى نفس فكرة كارل ياسبرز عن العصر المحورى (Eisenstadt, 1982) التى ظهرت خلاله الأديان الرئيسية فى العالم ، والمذاهب الميتافيزيقية ، قبل ظهور التجمعات أو المجتمعات القومية بقرون عديدة . وخلال تلك الفترة الطويلة ، كانت الحضارات والإمبراطوريات والكيانات الأخرى تواجه باستمرار مشكلة الاستجابة إلى السياق الأوسع والمطرد الانضغاط ، بل الكونى الآن .

ومما يشكل أيضا مظهراً مهما لصوغ الثقافة ، تلك الطرق التى حاولت بها هذه الكيانات فى التاريخ الحديث نسبيا ، سيما فى المجتمعات القومية أن تتعلم كل من الأخرى فى ذات الوقت ، وأن تحافظ على إحساسها بالهوية ، أو أن تعزل نفسها عن ضغوط الاتصال . وبشكل أكثر تحديدا ، فإن ثقافات مجتمعات بعينها تعتبر ، بدرجات مختلفة ، نتاجا لتفاعلاتها مع المجتمعات الأخرى فى النظام العالمى . وبعبارة أخرى ،فقد تشكلت الثقافات القومية المجتمعية ، بطرق مختلفة ، من خلال التنافذ مع الآخرين المعنيين (Robeotson, 1990) . وبنفس المنطق ، فـإن الثقافة الكونية نفسها قد صيغت فى سياق تفاعلات معينة مابين المجتمعات القومية .

ولقضية الاستجابة الانتقائية أهمية خاصة فى أية محاولة للقبض على مايمكن أن يعنيه مفهوم « الثقافة الكونية » ، إذ إنها تشير إلى الظاهرة المعاصرة لمجتمعات قومية بعينها ، وقد أضحت أنساقا موجبة أو سالبة فيما يتعلق بانخراطها فى العولمة (٨) . ولعل الذيوع العالمى لمفهومى « إعادة البناء » Perestroika و « المصارحة » Glasnost السوفيتيين التعيسين قد لعبا دورا كبيرا فى هذا الصدد ، وربما يكونا قد وصنعا مشكلة العلاقة بين الهوية المجتمعية وإعادة البناء المجتمعى والمشاركة فى عملية العولمة ، فى مقدمة الخطاب الكونى . ويذكرنا الانتشار العالمى فى النصف الثانى من الثمانينيات لهذين المفهومين ، بأن جميع المجتمعات قد تم إجبارها على صوغ علاقة مؤسسية بين التوجه نحو الداخل والخارج .

وتوافقا مع نقاش حول قضية الكونية والخصوصية ، أشرت إلى بعض من المظاهر المهملة فى تحليل الثقافة الكونية ، فقد أبعدنا الالتزام بفكرة المجتمع القومى المتماسك ثقافيا عن الطرق المتنوعة التى أضحى بها العالم ككل منظما باطراد حول مجموعات من التعريفات الانتقالية للظرف العالمى . ولن يكون من المبالغ فيه القول بأن فكرة الثقافة الكونية هى على نفس القدر من الدلالة لفكرة الثقافة المجتمعية القومية أو المحلية .



الهوامش

(١) تمت صياغة هذا الفصل استيحاء من ورقة بحث قدمتها في مؤتمر عقد بجامعة ولاية نيويورك في بنجامتون ، خلال شهر أبريل من عام ١٩٨٩ . وإنني ممتن لمنسق المؤتمر أنتوني كنج A. King لدعوته لي ، كما أنني ممتن لچانيت وولف J. Wolff الزميلة المشاركة في المؤتمر ، والتي حفزتني لتوضيح رأيي حول النوع والعولمة بدرجة أوضح ، رغم دعواها غير المبررة ، من بين دعاويها الأخرى ، بأنني مهتم فقط بتجربة العولمة (Wolff, 1991) .

(٢) من بين أهم الدراسات الأخيرة لتشكيل الهوية القومية ، يمكن مراجعة سميث (A. D. Smith, 1981 , 1983) ، وأندرسون (B. Anderson, 1983) ، وجلنر (Gellner, 1983) ، وهوبسبوم ورنجر (Hobsbawn and Ranger , 1983) ، وجلاك (Gluck, 1985) ، ونيرن (Narin , 1988) ، وجيمس (James , 1989) ، وكيرني (Kierney, 1989) ، وهوبسبوم (Hobsbawn, 1990) .

(٣) من أهم الأمثلة الرئيسية في هذا الخصوص ، مثال فردريك جيمسون (Fredric Jameson, 1986) ، وانظر أيضا لاش ويوري (Las and Urry ; 1987) ، وهارفي (Harvey , 1989) .

(٤) ليس المقصود من هذا التعليق ، على أية حال ، حول زيادة دومون Dumon لما يسميه ، بطريقة مجردة تماما ، أيديولوجيات حضارية ، أن يكون تعليقا ازدرائيا ، أنظر كاڤوليس (Kavvolis , 1986) .

(٥) حول نقاش مثير لهذا المظهر من الهوية اليابانية ، يراجع بولاك (Pollack, 1986) . أما من أجل نقد مركز لبولاك ، فانظر ساكاي (Sakai , 1989 : 99-105) .

(٦) أنظر أيضا هانز كون (Hans Kohn, 1971) ، وايمرسون (Emerson , 1946) حول الفترة الأخيرة .

(٧) من أجل نقاش مثير حول ما يسمى بالتلقي الانتقائي ، انظر كوهين (Cohen, 1987) ، وروبرتسون (Robertson , 1987) .

الفصل السابع

الحضارة والمدنية
وعملية التمدين

الحضارة والمدنية وعملية التمدين

« البشرية هى ببساطة كلمة بديلة للتعبير عن كافة المجتمعات البشرية ، وعن العملية المستمرة لتشكيل الوحدات المتنوعة لاستمرار الحياة كل مع الأخرى . وفى الماضى ، كان مفهوم البشرية عادة يفيد كرمز ومثال بعيد المنال للتحقيقات الخاصة بالعلم الاجتماعى ، أما الآن فلم يعد مثلا ، ولا عاد بعيد المنال . ففى الوقت الذى تتقارب فيه القبائل المختلفة ودول العالم كلها سويا ، تمثل البشرية باطراد إطاراً مرجعياً قائما على التحقيقات السوسيولوجية بخصوص ماضى مراحل النمو الاجتماعى وحاضرها بنفس القدر » .

(Norbert Elias, 1987 : 244)

فى هذا الفصل ، سوف أدرس العلاقة العامة بين أعمال نوربرت الياس والانشغال السائد بالعولة ، مقيما بعض المقارنات مع بارمونز . وتحديداً ، سوف أدرس المدى الذى تعتبر به أعمال الياس مرتبطة بتشكيل العالم ، بوصفه مميزا نسبيا عن الدولة . ورغم ذلك ، فسوف أركز هنا على علاقات الدول ، منكرا بوضوح أن مفهوم الدولة قد انتهك بفعل مثل هذه العلاقات . وفى هذا النقاش ، سوف أشد الانتباه بشكل ملحوظ إلى تحليل جونج لمعيار الحضارة (Gong, 1984) ، وإلى بحيث كيوديهى بدرجة أقل حول المدنية (Cuddihy , 1987) ، وبدرجة ضئيلة إلى مفاهيم بارسونز حول الاختلاف ، والترقية المعيارية ، والتضمين ، والتعميم القيمى (Parsons, 1977) .

ولعل ما يشغلنى فى المقام الأول ، هو مظهر واحد محدد فى تشكيل العالم المعاصر ، ذلك المظهر الذى ركز على التنويعات القانونية لمفهوم الحضارة فى فترة دالة أثناء نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين . وقد تمتع هذا المفهوم ، لاشك ، بحياة إشكالية ، وأصبح حقاً فى عدة مناطق ، مفهوماً مشكو لها فيه ، بناء على أنه عادة ما يقترح حساسية أخلاقية علينا فى رأى مزروعى(*) (Mazrui, 1990 : 30) . لقد رفض المثقفون وآخرون من خارج الغرب هذا المقترح باطراد وبشكل ملحوظ ، كما رفضه كثيرون أيضا ممن شاركوا فيه . على ناحية أخرى ، كان هناك من تكلموا بالتأكيد عن الحضارة ، بطريقة محايدة ، للإشارة إلى المراكز الاجتماعية الثقافية والرمزية الرئيسية فى تاريخ العالم ، مثلما نجد لدى كافوليس (Kavolis, 1986, 1987, 1988) . ومن المنظور الأخير ، تشير مقولة الحضارة بعامة إلى الثراء المميز والعمق التاريخى لأنساق أو لأشكال اجتماعية ثقافية معينة . ودون إنكار ملاءمة هذه المقاربة ، بأية طريقة ، لتحليل المظاهر الحضارية ، أريد أن أركز على الطريقة التى أصبحت بها فكرة الحضارة ، للحظة تاريخية حرجة ، مكوّنا مركزياً ، وربما المكون الوحيد فى عملية العولمة ، ليس فحسب لأن الشكل الأساس لهذه العملية كان مؤسساً على قاعدة كونية قريبة فى سياق هذه الفكرة بوصفها مفهوماً قانونياً .

(*) على مزروعى أكاديمى كينى ، يعمل أستاذاً للعلوم السياسية بجامعتها ، ويجمع بين تجربة الوعى السياسى الشخصى وخصائص المعرفة العامة المكتسبة . ولد فى مدينة ممباسا عام ١٩٣٥ ، لأب كان يعمل قاضياً للقضاة فى كينيا ، ورئيساً لتحرير دورية كان يدعو فيها إلى اتباع الشريعة والاصلاح الاجتماعى ، مما كان يؤدى فى أحيان إلى دخوله فى صراع مع موظفى الاحتلال .

بدأ على مزروعى دراسته فى مدرسة ممباسا ، ثم بمدرسة كمبردج فى نفس المدينة ، وعقب حصوله على شهادة إتمام المرحلة الثانوية ، عمل فى عدة وظائف ، من أهمها إشرافه على معهد ممباسا للتعليم الإسلامى .

حصل على منحة لاستكمال دراسته عام ١٩٥٥ فى كلية هدرزفيلد الفنية فى مدينة يوركاشير بإنجلترا ، ثم بجامعة مانسشتر لدراسة العلوم السياسية ، وحصل منها على درجة الدكتوراه ، وله أعمال عديدة ، جعلته يحظى بالتقدير العلمى .

أولاً : الياس والعولمة :

وقليل من مئوّلى أعمال الياس ونقاده هم الذين درسوا بشكل مباشر العلاقة بين أعماله وموضوع العولمة ، باستثناء مينيل (Mennell 1990)[1] ، والحقيقة أن مينيل يناقش ما يسميه الياس ، بشكل صريح ، نظرية العولمة . وذلك على أية حال أمر مضلّل ، إذ إن مينيل لايقترح شيئاً مما صنعه من هذا المفهوم ، ولا مما يعنيه به تحديداً . كما أنه لايربط بالتحديد بين أعمال الياس وأى من الكتابات الحالية حول هذا الموضوع . ومع ذلك ، فمن الضرورى أن ندرس بلاشك حججه المثيرة للاهتمام . وقد ركز هافر كامب أيضا (Hafer Kamp, 1987) بإيجاز على أفكار الياس المتعلقة بالعلاقات بين الدول فى مقال صحفى ، قائلا إنه فى حوالى عام ١٩٨٠ أصبح الياس منشغلا إلى درجة كبيرة بحضارة ما بين الدول ، حتى أن أعماله بعد هذا العام كوّنت مرحلة بحثية جديدة ، بل كونت عملياً شخصية جديدة لالياس . ويقول هافر كامب : « لقد وضع الياس الجديد العمليات المجتمعية ما بين الدول فى المركز ، فلم تعد هذه العمليات مجرد آلية أوّلية لمستوى جديد من الحضارة كما كانت قبلا . ومن الممكن بلاشك أن يكون لها هذا الأثر ، لكنه من الممكن أيضا أن تكون عملية تكميلية لسقوط الحضارة وتدميرها » . (1987:046)

واستمر هافر كامب فى المجادلة بأن الياس قد قلل من موضوع آثار عمليات التمدين داخل المجتمعات على العمليات المجتمعية ما بين الدول ، وبأنه صحّح «انتظامات مهيمنة» (Hafer Kamp, 1987 : 555) . وخلال مجادلته ضد ما رآه تشاؤما مبكراً ، أو نقصا فى البصيرة من جانب الياس ، يتساءل هافر كامب عن الكيفية التى يفسر بها الياس القبول المنتشر لحقوق الإنسان والرفض الدولى للرق ، والتغاضى عن جريمة الإبادة الجماعية . وأعتقد أن هذه نقاط مهمة للنقد ، برغم أنه يتعين على هافر كامب ، دون خيار آخر ، أن يضع نقده فى إطار قطبى القوة العالمية العظمى فى الثمانينات . وفى تقديرى أن تقييمه كان أيضاً مغامرة قاصرة .

على ناحية أخرى ، جادل مينيل بأنه لم يكن هناك الياس جديد ، وأن هافر كامب قد وضع قطبية زائفة ما بين العمليات بين الدول وداخلها ، مما كان أشبه بوجهى العملة فى فكر الياس (559 : 1987) . وقد اهتم الياس أكثر ، ببساطة ، بالعمليات ما بين الدول فى سنواته الأخيرة . ويشير مينيل إلى أن كتاب (عملية التمدين) The Civilizing Process الذى ظهر عام ١٩٧٨ ، وأعيد نشره عام ١٩٨٢ ، يناقش فيه الياس العمليات ما بين الدول بتفصيل ملحوظ ، على اعتبار أن الحجة الرئيسية ، بالنمط الذى قدمه زيمل ، هى أن تخفيض العنف المجتمعى الداخلى قد سار بنفس الخطى مع الإصرار غير المنضبط نسبياً على العنف ما بين الدول (Mennell, 1987 : 559) . ورغم ذلك ، ومثلما يشير هافر كامب ، فهناك مظهر فى أعمال الياس يشير إلى الطرق التى يتسع بها نطاق الحضارة بفعل الصراع ما بين الدول . وفى بحث منفصل يتحدث فيه بمباشرة أكبر عن أفكار الياس حول العولمة ، يوافق مينيل على أن : « كتابة الياس الخاصة حوال عولمة المجتمع البشرى كانت متمركزة بشكل رئيس حول احتمالات الحرب النووية » (369 : 1990) . إلا أن هناك مناطق أخرى فى أعمال الياس . وفى إبرازه استراتيجية نظرية ، يمكنها أن تفيد كثيراً هؤلاء الذين يحللون الآن المظاهر الأخرى للمجتمع . ويقدم مينيل أعمال الياس المبكرة حول الأخلاق ، متسائلا حول احتمالات عولمة الأخلاق . ويعتبر هذا موضوعاً دالا حقا ، سوف أعود إليه سريعا . أما الآن ، فأريد أن أتعامل مع قضية أعم بكثير .

ذلك أن النقاش الحالى يشكل جزءاً من مشروع أوسع ، أحاول فيه أن أربط أفكاراً مهمة ومؤثرة وردت فى التراث السوسيولوجى ، بالنقاش المعاصر حول العولمة ، ويبدو جليا أنه يجب أخذ أعمال الياس فى الاعتبار ، لدى التعرض لمثل أى مشروع مشابه . فقد تركز اهتمامه على ما أسماه عملية التمدين ، وسوسيولوجيته المظهرية بعامة ، على انشغال عميق بما أسميته مراراً بالظرف الإنسانى العالمى . ويجذب الاقتباس فى افتتاحية هذا الفصل ، انتباها حاداً إلى هذا الشاغل . وفى هذا الخصوص ، من المهم القول بأن الياس قد أتسم من حين لآخر ، وبطريقة مسيئة بالطبع ، بكونه من أتباع أوجست كونت . ولأننى لست

مهتما مباشرة هنا بمادة هذا الاتهام ولا بسياساته الأكاديمية ، أرى أنه يستحق القول بأن المنظورات العالمية لكونت ، مثلها كمنظورات سان سيمون ، تظهر فى ضوء جديد وأكثر جدارة ، بوصفها مناظرة حول اندفاع مكاسب العولمة (Albrow, 1990. Turner, 1990 b) . وأحد أهداف النقاش الحالى ، يبدو فى تعديل أيديولوجيا الياس المزعومة فى التطور والنمو ، من خلال منظور أكثر شمولا وتغطية ، يسمح بظهور الضغوط العالمية المطردة من أعلى وأسفل على شئون « وحدات استمرار الحياة » . ورغم ذلك ، يبدو أن الياس قد اعترف بأن العالم ، أو البشرية ، على مدار التاريخ ، هو الذى يصبح ككل ، وحدة البقاء السائدة . ويكمن شاغلى الرئيس فى الإضافة إلى أعمال الياس وتعديلها وربطها بأعمال آخرين .

وليس من أهدافى هنا أن أقدم تقييماً عاماً لنظرية الياس عن عملية التمدين ، ولا لسوسيولوجيته المظهرية ككل بالتأكيد . إننى كما أشرت ، أريد أن أدرس نقاط القوة والضعف فيهما ، رجوعا بالتحديد إلى الاهتمام المطرد بالعولمة . وبشكل عام ، فإننى أعتبر أفكار الياس المتعلقة بتدويل القيود داخل المجتمعات ، أو وحدات البقاء ، قابلة للتطبيق على الأنظمة ما بين المجتمعات ، كما هى قابلة لذلك أيضاً بالنسبة للنظام الكوكبى المعاصر لما بين المجتمعات . وكما يشير مينيل . فإن الياس نفسه ألح إلى ذلك بشكل قوى فى الجزء الثانى من كتابه (عملية التمدين) ، إلا أنه لم يستثمر ذلك كما يجب ، فى رأيى ، حتى فى مرحلة انشغاله المباشر بالعلاقات الدولية أثناء الحرب الباردة . ويذكر مينيل بالفعل أن الياس ظل متشككا فى الأفكار التى بدت وكأنها منسابة ، مما أراد قوله حول العلاقات الدولية فى أعماله المبكرة (368 : 1990) . وقد أدرك بنتام ڤان دن برج (Bentham Van Den Bergh, 1983, 1990) ، وفقا لمينيل (367 : 1990) ، تشابها بين عمليات الياس المجتمعية الداخلية بالأساس ، وتوظيف الأسلحة النووية بوصفها قيداً خارجياً على القيد الذاتى فى العلاقات الدولية : Menneu, 1990) (367 . من هنا ، فإن مبدأ التدمير المؤكد المتبادل ، يمكنه أن يكون قد اكتسب ما يسميه مينيل « وظيفة تمدينية فى السياسات الدولية » (367 : 1990) . واستشهاداً بجودز بلوم Goudsblom ، يطرح مينيل مفهوم «القيد الذاتى المتوقع بالتبادل» . ويبدو أن الياس لم يكن مقتنعاً بهذا التوجه فى التفكير .

وإلى حدّ ما ، ثم تغيير هذه الاعتبارات وتحويرها ، بفعل الضعف الحاد للحضور الشيوعى ، وبتحديد أكبر ، بفعل موت القوة السوڤيتية فى ذاتها خلال العالم العاصر منذ عام ١٩٨٩ . ولم تعد «حميًا الهيمنة » وفقا لتعبير الياس ، كما كانت . ومع ذلك ، فإن المشكلة العامة للتدمير الحرارى النووى قد أصبحت أكثر تعقيداً وغموضاً . ولدى الحديث حول التوتر النووى فى مجرى الصراع الأمريكى السوڤيتى ، جادل الياس مرة أخرى وفقا لمينيل (368 : 1990) ، بأن البشرية بدت واقفة حائرة بين جانبين ، قائلا : « إن احتمال السلام العالمى من ناحية ، واحتمالات التدمير من خلال الإبادة الجماعية النووية أو الكارثة البيئية من ناحية أخرى ، قد نتجوا معا من عولمة الاعتماد الإنسانى المتبادل » . على أية حال ، فقد بزغ احتمال مختلف فى داخل الموقف مابين الدولى المتغير فى التسعينيات ، تاركين القضية البيئية المهمة فى جانب وحدها . وبينما كانت مشكلة السلاح النووى أولا على يد الولايات المتحدة ثم بريطانيا والاتحاد السوڤيتى وفرنسا وجمهورية الصين الشعبية ، وعدد آخر من الدول بلاشك ، إلا أنها غيرت اتجاهها بوضوح أكبر فى المشهد . وبطريقة ما ، وكما أشار آخرون ، فإن من المحتمل أن يكون هذا الموقف أكثر خطورة وأقل قابلية للسيطرة عليه وللتنبؤ به ، عن الموقف العالمى المتركز حول الحرب الباردة . ومن منظور عكسى ما ، تشابه ظرف الحرب الباردة مع أمل الياس ، بطريقة قطبية مزدوجة جديدة ، فى مؤسسة سياسية مركزية واحدة من أجل سلام الأرض (Mennell, 1990 : 364) والملاحظ أن قنبلة الحرب الباردة قد جسدت فى فكر ماكلوهان وظيفة الإله . ومن الواضح أن الياس كان سوف يقاوم هذه الفكرة ، إلا أننى أصر مرة أخرى على أن العالم قد تعلم شيئا عما أطلق عليه « القيد الذاتى المتوقع بالتبادل » أثناء فترة الحرب الباردة ، على الرغم من أن ذلك لايعنى أنه يمكن تفادى استخدام الأسلحة النووية .

أما في عالم التسعينيات ، ذلك العالم الذي تبزغ فيه مرة أخرى مشكلة ما يسمى بالنظام العالمي الجديد ، فقد تغير الموقف بحدة . وبصرف النظر عن احتمال إعادة الصلاحية لما تبقى من الاتحاد السوفيتي في وضع خاص بالحرب الباردة ، فقد ظهرت مشكلة حقوق تصنيع الأسلحة النووية وغيرها ، وحقوق التهديد باستخدامها للتدمير الشامل ، بوصفها مادة لانشغال ملحّ تماما . وبينما كانت حيازة القوى العظمى لمثل هذه الأسلحة مسلّما بها قبلا ، ولم تكن هناك مشكلة في تقرير دخول النادي النووي أو السماح لآخرين بدخوله ، أصبحت المشكلة الآن متوازنة بحساسية أكبر . وعلى الرغم من وجود معارضين في كل أنحاء العالم للقوة العسكرية ، فقد بدت الولايات المتحدة الأمريكية دون أي إبهام ، حاليا على الأقل ، بوصفها السلطة العسكرية الأقوى . وقد أسفرت محاولتها ، بعد عدة سنوات من مناصبتها العداء للأمم المتحدة بدرجة أو بأخرى ، لدمج مستقبل هذه المنظمة الدولية بالمصلحة الذاتية الأمريكية ، عن موقف يتخذ فيه العالم الآن نقطة ارتكاز مختلفة . وتعاني الولايات المتحدة راهنا من مشكلة تحويل وضعها بوصفها الضامنة للسلام العالمي إلى وضع شرعي ، ومن مشكلة إنكار حق كل أمة أخرى في القوة الحربية النووية أو ما بعد النووية . أما الآن ، وفي هذه اللحظة التاريخية التي لن تطول بلاشك ، فإن الولايات المتحدة تحمل تشابها ، عن طريق الأمم المتحدة جزئيا ، مع أمل الياس في مؤسسة سياسية مركزية وحيدة لسلام الأرض . وأثناء كتابتي هذا الكتاب مطالع عامل ١٩٩٢ ، يزداد وضوح قصر هذه اللحظة التاريخية ، على الأقل بسبب توسع التواجد الدولي لليابان وألمانيا .

ولكن ، إلى أين يؤدي ذلك بعملية التمدين والقيد الذاتي ، إلى آخره ؟ لقد كان مينيل على حق دون شك في الدعوى بأن الفكرة السائدة في أعمال الياس هي : « الدمج طويل المدى للبشرية ، والعقبات التي تواجهه » (368 : 1990) . كما أنه محق كذلك في الإلحاح على أن : « الاعتماد المتبادل هو المفهوم الأساس

عند الياس » (Mennell, 1990 : 369) . ومع ذلك ، فهناك بعض من الثغرات فى برنامج الياس ، تتعلق إحداها بالاستقلالية النسبية للمعايير والممارسات ما بين الدول وغيرها . وبدون إنكار أهوال تاريخ حروب الدول فيما بينها ، والإبادة الجماعية الناتجة عنها ، وتحديداً أثناء القرن العشرين ، ينبغى ألا ننسى وجود كيان مركب بشكل ملحوظ من القانون الدولى ، وهو ما يعد مظهراً ما من المشكلة . وكما كتب ليشنر (Lechner, 1991 : 268) . قائلا : « بالتشابه مع النظام المعيارى داخل المجتمعات ، يمكننا القول بأن القانون الدولى قدّم لقرون طوال ، وحتى قبل البدء الرسمى للنظام العالمى كما صاغه ڤالرشتاين ، العناصر ما قبل الصراعية فى الصراع الدولى ، والعناصر ما قبل العقدية فى العقود عبر المجتمعية » . ويشير ليشنر (Lechner, 1991 : 268) إلى أنه ، وبعيداً عن مئات المنظمات الدولية الحكومية وغير الحكومية ، هناك أكثر من عشرين ألف معاهدة واتفاقية أيضا . ويلاحظ ليشنر ، مستنداً إلى هارولد برمان (Harold Berrnan, 1982) ، أن القانون التجارى قد أصبح نظاماً داخلياً قانونياً مستقلاً على نطاق عبر قومى ، نما على مدار عدة قرون بواسطة مشاركين فى مجتمع دولى حقيقى . ويمكن إيجاد تعليقات موازية حول دوائر أخرى ، ربما من أهمها دائرة العلوم .

ومهما كان ما سجله الياس بتفصيل نظرى حول التحرك الإشكالى وغير المؤكد نحو بشرية موحدة ، فلا شك أنه لم يتخل عن فكرة « إضفاء السلام على الأرض » . ومثل أوجست كونت ، يبدو الياس وكأنه يأمل فى قفزة نهائية نحو السلام . وتلك نهاية يوتوبية للتعقد العالمى . وينتج ذلك فى حالة الياس عن أسلوبه المجتمعى الداخلى بالأساس ، أو الحضارى الداخلى قمة تفكيره . وقد تحدث كثيراً حقا عن العلاقات ما بين المجتمعية ، وأحيانا عن العلاقات ما بين الحضارية ، إلا أنه لايبدو أن لديه أى مفهوم واقعى عن الاستقلالية النسبية

لعملية العولمة ، إذ إنه لايعترف بأن تحرك العالم فى اتجاه الوحدة (Archer, 1990) يشمل قدراً دالا من التحرك وفقا لشروط هذا العالم الخاصة . وبينما استطاعت نظرية الياس أن تتلاءم مع مفهوم جيدنز (Giddens, 1987) عن « الرصد الذاتى الانعكاسى » من ناحية الدول القومية فإنها لم تكن مؤهلة للتعامل مع الاقتراح بأن الكونية جزئياً قد سبقت المجتمعية ، بل والحداثة أيضا . وبشكل أكثر تحديداً ، تجاهل الياس الاستقلالية النسبية وتاريخ العلاقات الثقافية والعلاقات ما بين الدولية[٢] ، وقد طالب الياس (1987) بألا نرتد إلى الحاضر ، إلا أنه برغم هذه النصحية المقبولة ، فشل فى الاعتراف بأن العالم أصبح واحداً فى طريق أكثر كونية ، اعتباراً من أن الكونية معاكسة للمجتمعية ، مما رأى هو وآخرون كثيرون غيره (أو هو فى سبيله إلى ذلك) . وقد شارك الياس ميل آخرين عديدين ممن بحثوا مؤخراً فى حقول النظرية الغربية ، للتأكيد على استمرارية التاريخ الأوروبى ، وعلى تأجيل أية مقارنة تفصيلية بينه وبين الحضارات الأخرى (Arnason, 1987 a : 450) ، وكذلك للتأكيد على تلقى النظرية الغربية فى المجتمعات غير الغربية .

ويمكن التعبير عن بعض مظاهر قضية الكونية فى سياق العلاقة بين أفكار الفردية المؤسسية والمجتمعية المؤسسية . وبينما تجىء فكرة دوركايم وبارسونز عن الفردية المؤسسية على نفس مستوى فكرة الياس عن عملية التمدين ، برغم ثراء هذه الأخيرة ، فإنه لايوجد فى أعمال الياس ما يرتبط فعلياً بالمجتمعية المؤسسية . وقد اتضحت مشكلة المجتمعية المؤسسية عالمياً (Lechner, 1989. Robertson, 1991) بشكل خاص فى المرحلة الحالية لما بعد الشيوعية وما بعد الكولونيالية ، ولنهاية النمط القديم للحرب الباردة بين الاتحاد السوفيتى والولايات المتحدة الأمريكية . ويزيد الاعتماد المتبادل العالمى المطرد ، وسيولة العلاقات الدولية وتعدد أقطابها ، من ضرورى القيد الذاتى

المجتمعي واسع الانتشار ، ذلك القيد الذى لم يكن ضرورياً ، بمعنى معين ، حول الكوكب في المرحلة الكلاسيكية للحرب الباردة . وكما ذكرت قبلا ، فقد سجل الياس كل ما أراد قوله حول العلاقات بين الدول إبان ظروف الحرب البادرة وماقبلها ، مما يفسر جزئياً فى اعتقادى ، رأيه فى التيارات طويلة المدى ، برغم أنه لم يكن دون شك غير مهتم بمسألة القيد الذاتى على مستوى ما بين الدول . وفي الوقت نفسه ، كان لدى الياس مفهوم محدود لما أطلق عليه عملية العولمة ، وهو مفهوم شاركه فيه آخرون . وبرغم كونه أكثر دراية بأن العولمة كانت : « عملية اجتماعية طويلة المدى للغاية » ، أكثر مما كان عديد من المساهمين فى المناظرة حول العولمة (Mennell, 1990) ، إلا أنه لا يبدو أنه يقدر اكتساب العولمة ، فى القرون الأخيرة على الأقل ، شكلا معيناً ومرنا بالضرورة ، غير قابل للاختزال دون شك إلى مفهومه الخاص حول عملية التمدين .

وإذا ما ضيّقنا أفق فكرة عملية التمدين ، فإننى أعتقد أنه يمكن وضعها فى مركز النقاش حول العولمة . وفى هذا الإطار ، تصبح أعمال جونج Gong حول مستوى الحضارة ذات صلة بموضوعنا . وفى ذات الوقت بالضبط الذى كان مفهوم الحضارة فيه يكتسب وضعاً اجتماعياً علمياً ، سيما فى السياقات الجرمانية ، كان هذا المفهوم يتحول أيضا إلى مفهوم معيارى وقانونى بالفعل فى العلاقات الدولية ، وفى المجالات الدبلوماسية . وقد مرّ علماء الاجتماع ، ومعهم علماء النفس ، مرور الكرام على المظهر المجتمعى الداخلى لخطاب الحضارة ، بفعل النسق الأكاديمى السائد فى ذلك الوقت . أما جونج ، فهو أكثر وعياً بالخطاب العام عما كان عليه نقاد الثقافة مطالع القرن العشرين . وينبغى الإشارة على أية حال ، إلى أنه يمكن الرجوع إلى جذور استخدام كلمتى «مدنية» و «حضارة» بدءاً من النصف الثانى من القرن الثامن عشر فى سياق الاستعمال الإنجليزى البحت . وفى أى الأحوال[٢] ، فإنه يمكن الارتقاء الآن بقلة انتباه علماء الاجتماع إلى القانون الدولى ، بفضل الأخذ فى الاعتبار بعمل جونج المهم حول معيار الحضارة .

ثانيا : معيار الحضارة :

لقد أشار جونج فى مؤلفه عام ١٩٨٤ إلى وجود مرحلة دالة قبل بداية تاريخ الاستخدام المنهجى لمعيار الحضارة ، إلا أن هذا الاستخدام أصبح ضرورياً فى العلاقات الدولية مطالع القرن العشرين . وبينما كان هذا المعيار مفروضاً بالاكراه فى الغالب على البلدان غير الأوروبية من قبل القوى الأوروبية العظمى ، كان هناك قادة لبعض من تلك الدول يطمحون أيضا لتحقيقه . فقد كانوا يجدون ، وتحديداً قادة اليابان ، نوعاً من التوافق مع هذا المعيار بوصفه رخصة لدخول المجتمع الدولى الأوروبى المركزى . وثم مثالان آخران : ففى الأسابيع الأولى من عام ١٩١٨ ، أعلن فلاديمير لينين V. Lenin أن الاتحاد السوفيتى الوليد لايعتبر حقاً عضواً فى المجتمع الدولى المتمدن ، إلا إذا تبنّى التقويم الجريجورى (Zerubavel, 1981 : 99) ، بينما فى عام ١٩١٢ ، وفى اليوم الذى أعلنت فيه جمهورية الصين رسمياً ، أعلن صن يات صن Sun Yat-Sen(*) زعيم الصين ، أن حكومة المؤقتة سوف تبذل قصارى جهدها نحو استكمال واجبات الأمة المتمدنة ، للحصول على حقوق هذه الأمة (Gong, 1984 : 158) . ولقد يمكننى أن أطرح بعضاً من الأمثلة الأخرى ، إلا أن الهدف الأساسى بسيط . فأفكار الياس حول عملية التمدين لاتأخذ بشكل كاف فى اعتبارها الشروط التى أصبحت بها المدنية مبدأ تنظيماً فى العلاقات ما بين الدول ، وأصبحت عملية التمدين تعمل

(*) مع اندلاع الثورة الصينية عام ١٩١١ ، أطاح صن يات صن بالحكم الامبراطورى وبأسرة مانشو Manchus الحاكمة . وبسقوط الإمبراطورية ، قسمت البلاد إلى دويلات ومقاطعات صغيرة متفرقة وضعيفة . وفى مارس ١٩١٢ ، انتخب صن يات صن رئيساً للجمهورية ، ووضع دستوراً جديداً للبلاد ، ورأس الكونتتاتج ، وهو حزب يضم قوى العمال والبورجوازية والفلاحين وفقراء المدن ، لكنه أرغم فى العام نفسه على التنازل عن رئاسة الجمهورية ، لتشتد المنازعات بين الأحزاب ، وتتزايد أزمتها مع اندلاع الحرب العالمية الأولى . وفى عام ١٩١٧ ، أقام صن يات صن فى كانتون مركز الثورة ، وأعلن حكومة وطنية لتوحيد الصين وتوحيد أحزابها ، وتأسيس دستور جديد ، وتأسيس الحزب الشيوعى الصينى ، ومات عام ١٩٢٥ .

بوصفها قيداً خارجياً سياسياً ثقافياً على الدول الأممية . ويستخدم الياس مفهوم عملية التمدين أساساً ، بالرجوع إلى نمط من التيارات التى يمكن تمييزها بموضوعية على أنها تتجه نحو الذات ، بوصفها معاكسة للقيد الخارجى ، وبالتالى تتجاهل بشكل واسع ، الطرق التى اتخذت بها عملية التمدين حياة كونية خاصة بها .

وقد بلغ معيار الحضارة أوجه إبان العشرينيات من هذا القرن ، باعتباره مبدأ تنظيماً مرتبطاً بالعلاقات ما بين الدول . وثمة أمران ينبغى طرحهما فوراً بخصوص انقراضه : أولهما ، أن المعيار يبدو وقد تعدل ليصبح مبدأ الإرادة الذاتية القومية (مما لا يترادف فى حد ذاته مع التوجه الديموقراطى للقومية) التى نادى بها بقوة ، وبطريقة إشكالية ، وودرو ويلسون W. Wilson ، الرئيس الأسبق للولايات المتحدة ، فى مؤتمر باريس بعد الحرب العالمية الأولى ، ثم تم تعميمها حتى صار ما يعرف باسم العالم الثالث بعد الحرب العالمية الثانية . وثانيهما ، أنه يمكن الرجوع إلى أصل نشأة المبادىء القانونية المستقلة نسبياً للإنسانية ولحقوق الإنسان ، فى الفترة التى كان فيها معيار الحضارة فى أوضح مراحله مطالع هذا القرن . ويعد الأمر الثانى ذى صلة ببعض الموضوعات فى أعمال الياس ، مثل انشغاله المتكرر بالبشرية ، وبإدانته تصور ما لعلم الاجتماع المنتمى لكونت ، والذى فقد مصداقيته .

ومن الضرورى أن نضيف شيئاً حول توجه الياس العام نحو التغيير الشامل طويل المدى . فقد اتهم الياس كثيراً بالتشاؤم غير المبرر ، والمثالية والسذاجة ، على الرغم من تشاؤمه بخصوص تواجه القوى العظمى . بل إن المثير للسخرية هو أن تالكوت بارسونز ، الذى يقع على طرف النقيض من الياس ، قد وُصف أيضاً كثيراً بنفس الصورة . ومن أسف أن عدداً من طلبة الياس ومؤيديه ، قد زادوا الطين بلّه بالتفريق بين بارسونز والياس ، وفقاً لامتيازات الأول المعترف بها فى جامعة هارڤارد ، وكفاح الثانى لتحقيق اعتراف أكاديمى به . بل إن السخرية

فى هذا الصـدد تصل إلى حـد أن بارسـونز لم يمر بتـجـربة السلطة الألمـانيـة الفـاشيـة اللانسـانية المعذبة على عكس الياس ، بينمـا قضى أغلب فترة تكوينه الفكرى فى الدفاع ضد الفاشية من الساحل الشرقى لأمريكا (Nielsen, 1991) ، وفيما كان عمله الأكاديمى المبكر يمثل فى الحقيقة مسيرة من الكفاح (Camic, 1991) . على أية حـال ، فإنه من الجـدير بالتـسـجـيل أن بارسـونز واليـاس قـد هوجمـا كثـيراً بسـبب نفس «الخطايا» . فـقد أدين كـلاهمـا بتـبنى نظرية التطور الخطىّ السـاذجة ، بينما كانت الإرادية والفردية المؤسـسية لدى بارسـونز مـحلا لانتقـادات تحمل تشـابهـا قـوياً مع الهجوم على إصـدار الياس على الميل العـالمى نحو القيد الذاتى المطرد . لقد كان الاثنان عرضه للهجوم بسبب تعددية أبعادهم ، أى مقـاومـتـهم للأخذ بـالعـامل الواحد فى المجـتمـع الإنسـانى ، على الأقل إلى أن أصـبـحت هذه التـعددية فى الأبعـاد بدهية لغالبـية النظرية المعـاصـرة ، من خـلال كتـاب لومـان Luhmann ، وألكسندر Alexander ، وجيـدنز وآخرين . لقد اقتنع كل من بارسـونز والياس بأن تأويل أو تفسـير الحيـاة الاجتماعية مستحيل ، دون فهم الموت ومدلول الجسد الاجتمـاعى الثقافى . ويمكننا أن نسترسل لنتـحدث عن نقـاط أخـرى فى الالتـقـاء الايجـابى والسلبى ، مـن أهمـهـا التـشـابهـات مـا بين مفهومهم رباعى الأبعاد (هل نجرؤ ونقول أيضا ربـاعى الوظيفة ؟) لوحدات بقاء الحياة (Elias, 1987) .

وقد رصـدت مقـارنة جادة مع الحضـارات المعاصـرة الأخرى ، بخـصـوص المشكلة الأسـاسـيـة للنظرية المـعاصرة فـى الغرب ، وتحديداً بخـصـوص ميلهـمـا للتأجيل ، وفقاً لتعبير أرناسون (Arnason, 1987 : 450) . وربما نلحظ أيضا أن أرناسون كان واحداً من قلائل اعترفوا عن فـهم عام ١٩٩٠ بإشكاليات سلسلة القـومـيـة – العـولمة – الحداثة . وفى هذا الاطار ، يصـبح من الضـرورى إضـافـة مقارنة أخرى ، بل مقارنة تباينية ، بين الياس وبارسونز . وقد حاول بارسونز أن يتعامل مع النظرية الغربية باستمرارية أثناء العشر سنوات الأخيرة من حياته ،

وكذلك مع ما أسماه « نسق المجتمعات الحديثة » (Parsons, 1971) . وقد كانت محصلة هذه المحاولة للجمع بين التطور المجتمعي والتحديث في الغرب من خلال تحليل تزامني نسبياً للنسق العالمي ، نتائج معقدة وغير أكيدة ، كما اعترف بارسونز نفسه[٤] . وقد جادل قائلا بأن المجتمعات الغربية قد اكتسبت ، كلّ بشكل مختلف ، قدرة تكيفية أكبر من بقية المجتمات ، بالإلحاح من ناحية أخرى على أن هذه القدرة التكيفية : «ليست بالضرورة الهدف الأعظم للقيمة الإنسانية» (Parsons, 1971 : 3) . كما تطرق أيضا إلى ثغرتين أخريين : فقد زعم بأن تقييمه لتفوق القدرة الغربية التكيفية لم يمنع احتمال بزوغ مرحلة ما بعد حداثية للنمو ، من خلال أصل اجتماعي وثقافي مختلف وبسمات مختلفة (Parsons, 1971) . كذلك تحدث بارسونز بطريقة دالة للغاية في سياق هذا الكتاب ، عن أهمية الاختراق الثقافي . وبما أن مكونات غير أوروبية كانت أساساً جزءاً من الثقافات الغربية ، فقد ألح بارسونز على مفهوم « التنافذ الثقافي » ، وعرض مظهر نسق المجتمعات المتطور بوصفه مقابلا لنسق معاد من الغرب .

وبشكل واضح ، لم يكن لدى بارسونز معنى متطوراً وراسخاً للاستقلالية النسبية للضغوط في الحقل العالمي ككل متوسع ، لكنه اعترف ببعض القضايا الكبرى في هذا المجال . وتثير ملاحظته حول الاحتمال ما بعد الحداثي الاهتمام ، سيما في ضوء المناظرات الحالية .

لنعد على أية حال إلى معيار الحضارة ، ذلك الذي ظهر أثناء القرن العشرين ، عندما تم إدخال آسيا وأفريقيا إلى نطاق النظام الدولي الأوروبي المركزي التوسعي (Bull, 1984 : vii) . ومن وجهة النظر الأوروبية ، كانت الأوضاع التي قد تعترف في ظلها الدول الأوربية ، أو لا تعترف ، بحق المجتمعات غير الأوروبية سياسياً في عضوية المجتمع الدولي الذي كوّنوه فيما بينهم ، من القضايا الكبرى (1984 : vii) . وقد تم حل هذه القضية أساساً من خلال إقامة معيار للحضارة . وكان يتعين على المجتمعات الآسيوية أو الأفريقية تحقيق هذا المعيار ،

إن كانت تسعى للقبول فى المجتمع الدولى . ورغم ذلك ، فقد اكتسبت فكرة الحضارة سمعة سيئة دون شك . فحتى فى القرن التاسع عشر ، عبّر الناس من حاملى الثقافات القديمة ، كالثقافة الصينية والفارسية ، عن احتقارهم الدفين للتكبرّ الأوروبى والوقاحة ، عندما قدّم لهم هذا المعيار ، وتحديداً عندما نُظر إلى تطبيقه بوصفه يتضمن وضعاً قانونياً ذا امتيازات خاصة للأوروبين ، فى شكل حق السلطة القضائية خارج أراضيهم . وبحلول فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، كان معيار الحضارة ، فى القانون الدولى على الأقل ، قد مات بالكامل كما يلحظ بول حين ذكر : « إنه يبدو لنا الآن جزءاً ومساحة من نظام غير عادل للسيطرة والاستغلال ، قد ثارت ضده شعوب آسيا وأفريقيا عن حق » (Bull, 1984 : vii) . وقد أصبحت هذه الفكرة محرمة حقا فى بعض الدوائر ، مثل اجتماعات الباحثين فى الجمعية البريطانية لعلم الاجتماع ، أو مجال النشر المموّل من قبلها ، حيث تستخدم هذه الفكرة فقط بمدلول سالب . ويهمنا على أية حال فى السياق الراهن أن نشير إلى أن تلك الجمعية تسمح بشكل خاص باستخدام مفهوم «الحضارة» والمفاهيم المشتقة منها . وعندما يستخدم مفهوم «عملية التمدين» داخل إطار التراث الذى صاغه نوربرت الياس ، فإن الجمعية تعتبره من المسموح للمشاركين فيها أن يناقشوا ما يمكننا أن نسميه بخطاب الحضارة . ومن أهدافى الأساسية ، أن أوضح أن الأشياء ليست بهذه البساطة .

ويذكر بول ، ملخصاً نظرية جونج ، أن الرأى القائل بأن معيار الحضارة الذى أرساه الأوروبيون نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين . كان مكونا محوريا لنظام غير عادل للسيطرة والاستغلال ، هو رأى صحيح بلاشك ، إلا أن الحقيقة أكثر تعقيداً من ذلك (1984 : viii) . وابتداء ، كان الأمر يقتضى أن تحقق الحكومات المتطلعة إلى عضوية المجتمع الدولى ، مستويات من الأداء مشابهة لتلك التى تتوقعها الدول الأوربية كل من الأخرى ، مما كان يرتكز ليس فحسب على أفكار عن الحق الأسمى ، بل أيضا على الحاجة إلى تبادل التعامل بين القوى الأوروبية وغير الأوروبية ، وهى الحاجة التى لم تستطع تلك الحكومات تحقيقها ، ولا كانت تريد تحقيقها (Bull, 1984 : viii) .

وفيما يمكن أن تكون لدنيا تحفظات بخصوص تخلص بول من فكرة الافتراض الأوروبى للتفوق ، فإن رأيه حول التبادلية يعتبر مهما . إذ أنه لايمكن الوصول إلى تلك التبادلية ، دون الانتماء إلى معايير مثل حماية حقوق المواطنين ، والقدرة على تأييد قواعد القانون الدولى والعلاقات الدبلوماسية ، ومعاداة الرق ، إلى آخره . إذن ، فبرغم وجود معاملة ظالمة ورق ، إلا أنه من الصعب إنكار فكرة بول الرئيسية ، وهى :

« كانت مطالبة الشعوب الآسيوية والأفريقية بالمساواة فى الحقوق فى القانون الدولى ، مطالبة لم تتقدم بها هذه الشعوب إلا بعد ما تشبعت بالأفكار التى تساوى حقوق الدول فى السيادة ، وحقوق الشعوب فى الإرادة الذاتية ، وحقوق الأشخاص فى مختلف الأجناس على المستوى الفردى ، وهى الأفكار التى لعبت دوراً ضئيلا فى تجربة هذه الشعوب ، أو لم تلعب أى دور قبل اتصالها بأوروبا » (1984, ix) .

ويتبنى جونج مقاربة سياسية ثقافية للعلاقات الدولية ، بل إنه ينتمى إلى تلك المدرسة التى تجمع المختصصين فى هذه العلاقات ، ممن يؤيدون مفهوم المجتمع الدولى . ووفقا لتعريف بول وواطسون ، فإن المجتمع الدولى هو : « مجموعة من الدول ، أو بشكل أعم مجموعة من المجتمعات المستقلة سياسياً ، التى لاتشكل نظاماً فحسب ، بل تقيم كيانها خلال الحوار والاتفاق على القواعد العامة والمؤسسات من أجل قيادة علاقاتها ، كما أنها تعترف بمصالحها المشتركة فى الحفاظ على هذه الاتفاقات » (Bull and Watson, 1984 a : 1) . ويتفق نقاش جونج عن معيار الحضارة بشكل ملحوظ مع إشكالية صنع مجتمع دولى معاصر . وبرغم أن أغلب أعماله تطرح سؤال الاعتراف بالمجتمعات السياسية غير الأوروبية ، بما فيها الإمبراطورية العثمانية والعباسية والصين واليابان وسيام ، فى النظام الأوروبى المركزى ، إلا أنه يصر أيضا على أن معيار الحضارة كان بقدر واسع نتاجا لالتقاء الحضارات . ورغم أن معياراً أوروبياً بالأساس هو الذى ساد

فى النهاية ، إلا أن هـذا المعيار كـان محورياً فى التغـييرات داخل المجتمع الأوروبى الدولى . وداخل تلك البلدان غـير الأوروبيـة التى سـعت للدخـول فيـه (Gong, 1984 : 238) . بل إن هذه التغييرات مثلت : «مظاهر لتحول عالمى أكبر ، توازى مع توسع المجتمع الأوروبى السابق ، ليصبح مجتمعاً عالمياً متمديناً» (1984 : 238) . وبشكل واضح ، ومع أن جونج لايقول تحديداً ذلك ، إلا أنه يتيح حضوراً متزايداً للمجتمعات غير الأوروبية فى المشهد العالمى ، مؤكداً على أنه رغم كل عيوبه ، إلا أن معيار الحضارة قد ساعد على تسهيل ذلك .

ويفتقد جونج حجة ألكسندروفيتش (Alexandrowicz, 1967, 1973) على اعتبار أنها غير ناضجة فى مفهومها عن « عائلة الأمم » ، ويجادل جونج ضد ميول عديد من الكتاب المتخصصين فى القانون الدولى ، نحو القانون الطبيعى بعد فيتوريا Vitoria وجروتيوس Grotius ، على أساس أن ظهور المذاهب الإيجابية القانونية ليس هو الذى أدى إلى التزايد المطرد لخصوصية القانون الدولى ، ولا إلى حذف البلدان غير الأوروبية من عائلة الأمم . وقد كان المنظور الكلاسيكى القانونى الطبيعى مجرد إبداع نظرى رفعه المنظرون الدوليون إلى مستوى المثال ، أكثر منه نتاجاً للعلاقات الدولية العالمية المستقرة (Gong, 1984 : 239) . وتعد هذه الحجة التى تعارض فى الحقيقة التأويلين الطبيعى والايجابى لتاريخ القانون الدولى ، مسألة مهمة . ويشير جونج إلى أننا إذا جادلنا قائلين : «إن القانون الدولى كان يقف ضد البلدان غير الأوروبية لأنه ببساطة نابع من أوربا ، فأننا نكون بل سند (1984 : 45) . من ناحية أخرى ، فإن التفكير فى الكيفية التى أثرت بها الافتراضات الاجتماعية والفكرية الكامنة فى المجتمع الأوربى على بزوغ معيار الحضارة ، يعد مسألة أخرى (1984 : 45) . ويمكننى أن أضيف على أية حال أن تراث القانون الطبيعى قد لعب دوراً دالاً فى تنمية الأفكار حوال وضع إنسانى عالمى يشارك فيه الجميع ، وهى أفكار لصيقة بعامة بالحقل الكونى ككل ، وقابلة لتفعيله .

ثالثا : المدنية والعلاقات عبر الإثنية والحداثة :

لنعد الآن بإيجاز إلى كوديهى Cuddihy ، الذى يتوجه اسهامه الأكبر فى موضوعنا بالأساس ، نحو ما سماه « الصراع اليهودى مع الحداثة » ، والذى يتعامل بشكل خاص مع كتابات فرويد وماركس وليڤى ستروس . إن كوديهى على أية حال غير مهتم بذلك الأمر فقط ، وعلى ما سوف نرى ، فإنه ينظر إليه بوصفه جزءاً من قضية أوسع ، وقد تم انتقاد كتابه (محنة المدنية) The Ordeal of Ci-vility فى بعض المناطق عندما صدر لأول مرة عام ١٩٧٤ ، على أساس أنه مال فى اتجاه مضاد لليهودية ، رغم أنه يجب التأكيد على أن وجهة النظر هذه لم تكن هى السائدة بأى حال . وقد كتب أحد الصحفيين ، والذى استخدمت كلماته على ظهر غلاف الطبعة الثانية ، قائلا : « تقع القيمة العظمى للكتاب فى مغامرته الكشفية وفى تقليبه الفظّ لرواسب التفكير التقليدى » . وبينما أعتقد أن كتاب كوديهى قيمّ لأسباب جوهرية أكثر من تلك ، أجد أن رأى هذا الصحفى يطرح قضية «فظاظة» كوديهى بطريقة فاعلة تماماً . ويرى كوديهى : « إن فشل المدنية ، هو الذى أدى إلى تعريف المشكلة اليهودية بوصفها تلك المشكلة التى أعادت بناء نفسها فى عصر الحداثة الاجتماعية (Cuddihy, 1987 : 3) . ويستمر فى المجادلة بأن هذه المحنة ، وهذه المشكلة الخاصة بالغزل الاجتماعى الطقس الذى لايحقق مأربه بين اليهود وما عداهم ، كانت مما شغل اهتمامات الانتلجنسيا العلمانية فى القرنين التاسع عشر والعشرين (1987 : 3-4) . ووفقا لكوديهى ، فإن المشكلة تنبع مما أسماه : «العجز المقيد للأيديولوجيا اليهودية عن أن تشرّع ثقافياً التفريق بين الثقافة والمجتمع » (1984 : 4) . وتتضح هذه النقطة بجلاء فى الفقرة التالية :

« إن التحرر والتمثل والتحديث اليهودى يكوّنون ظاهرة واحدة شاملة . وقد عانى المثقف اليهودى المنادى بالعلمانية ، بوصفه فى طليعة شعبه للتحرر من الاحتلال ، من جراء هذه الصدمة الثقافية . وبينما هم عاجزون عن الارتداد ،

وعاجزون عن التثاقف الكامل ، وواقفون ما بين ثقافتهم الخاصة التى تركوها وراءهم ، والثقافة المضيفة لغير اليهود ، التى لم يشعروا فيها بأنهم على سجيّتهم ، بل كانوا مغتربين فى إطارها ، خبر المثقفون اليهود واليهود أصحاب الثقافة اليهودية إحساساً بالعار الثقافى والغربة والذنب ، وخطيئة العار » ,Cuddihy) (4 : 1987 . لن أطرح هنا تفاصيل تأويل كوديهى لفرويد وماركس وليڤى ستروس ، وسأكتفى بالقول أنه كان يعتبر الأيديولوجيات الفرويدية والماركسية وتلك المتعلقة بها بشدة ، أيديولوجيات تأويلية وعملية ، ما دامت تسعى لإعادة التأويل والتغيير . وفى حديثه الخاص عن ماركس وفرويد ، يرى أن المشكلة لدى كل منهما بدأت بالانتهاك العام الذى يشكله السلوك اليهودى ، أى بالمشهد الذى كان يصنعه فى الأماكن العامة ، مما أدى إلى مناداتهما بالتغيير : التغيير الجمعى الثورى عند ماركس ، والتغيير الفردى عن فرويد .

وكوديهى يصف عمله باعتباره « دراسة فى الثقافة الفرعية الحدودية » (9 : 1987) . ويكمن شاغله الرئيس فى توجهه نحو الحداثة ، من خلال الحجة القائلة ، وبتبسيط ربما لايمكن غفرانه ، بأن الانتلجنسيا الحديثة قد عارضت الحداثة منذ بداية القرن التاسع عشر على الأقل . وبالتالى فإن بارسونز كان أفضل من استوعب الحداثة والتحديث ، ولوْ بخفّة على الأقل ، وفقا لكوديهى ، وخاصة من خلال نموذجه التمييزى بين الحداثة والتحديث ، حيث : « أظهر بارسونز لامبالاة كاملة ومتسيّدة تجاه التكلفة الباهظة للتغاضى عن المجتمع التراثى » . وقد كتب كوديهى فيما بعد قائلا : « إن أعضاء الثقافة المعارضة مثل بارسونز ، ينظّرون عبر توجه إعصار التحديث ، الذى يعد كل شىء فيه هادئاً وذهنيا . أما بالنسبة للطبقة الدنيا ، وكذلك بالنسبة للجماعات المهمشة ، فإن التحديث صدمة » . ويقدم كوديهى مفهومه المحورى للمدنية بوصفها « الوسط الأمثل للتفاعل الاجتماعى الغربى » ، كما يفترض بنى مختلفة للمجتمع المدنى التحديثى . ولا تعتبر المدنية منظمة للسلوك الاجتماعى فحسب ، بل هى نسق من

المظهـر المكوّن لهـذا السلوك (Cuddihy, 1987 : 14) . ويرى كـوديهى أن المدنيـة تتطلب ، كحد أدنى ، تفريقـا بين التـأثيـر الخـاص والسلوك العـام . وفى نفـس الوقت ، لايدافع كوديهى عن « النظرة البـروتسـتــانتيـة المعـارضـة للإعصـار » (Cuddihy, 1978) . إنه يميل على أية حـال ، لتـجـاهل المدلول الشـامل لمفـهـوم بارسونز عن التضمين الذى يؤكد استـخدام جونج لمعيار الحضـارة . على أنه لايشير ببساطة إلى الأخذ فى الاعتبار بالقيم المجتمعية السائدة[٥] . ويتضافر التضمين فى السياق المثالى النموذجى ، مع تعميم القيم ، كى يضحى توسـعاً فى القيم السابقة أو مراجعة لها .

ويعـد الجـزء الأهـم من تحليل كـوديهى الذى يخـدم أهدافنا الحـاليـة ، هو محـاولته ، وبعيداً عن نقاشاته الخاصة بالمثقفين اليهود ، تعميم مقارناته بين اليهود والايرلنديين ، بوصفهما شعبين أكثر منهما أمتين دخلتا متأخرتين إلى الحداثة ، وبين تجارب التحرر اليهودى وتجارب الأمم الجديدة التى سعت ، بطريقة ازدواجية فى بعض الحالات ، إلى القبول العالمى بها بعد الحرب العالمية الثانية[٦] . وفى هذا الاطار ، يتلافى ويتحد اهتمام كوديهى بشكل بالغ الوضوح مع اهتمام جونج . ومع ذلك ، لايشير أى منهما إلى الآخر ، خلا إشارة مبهمة من كـوديهى إلى اليـاس ، دون أن تكون هناك أية إشـارة من هذا الأخـيـر إلى كوديهى ، وكذلك لايشـير جـونج أو اليـاس كل إلى الآخـر . وإذا جـمـعنا جـونج وكوديهى سويا ، فسوف نجد أنهما يقدمان إضافات مختلفة ومتكاملة فى آن معاً لأعمال الياس ، مع مراجعات لها بخصوص عملية التمدين والعلاقات بين الدول . ويوفر جونج معلومات كثيرة حول الأبعاد الدولية وعبر الثقافية الخاضعة للتفاوض بالنسبة للحضارة ، وبالنسبة للطرق التى كان بها معيار الحضارة قيداً خارجياً مؤكداً فى لحظة تاريخية حاسمة ، مؤكداً ليس فحسب على المجتمعات غير المتمدنة وشبه المتمدنة ، وإنما أيضا على المجتمعات المتمدنة . ومن ناحية أخرى ، يقدم كوديهى أفكاراً عديدة حول المظاهر الثقافية الفرعية وتأثيراتها . فى الوقت ذاتـه ، يمكننـا أن نـرى مفاهيـم بارسـونـز المتـداخـلة حـول « الاختـلاف »

و « الترقى المعيارى» و «التضمين» و «التعميم القيمى» ، هى أفكار قد أغتنت وقويت بفعل تلك الاعتبارات . وتحدث كتابات جونج كثيراً حول التضمين والترقى المعيارى والتعميم القيمى على المستوى العالمى ، أما كتاب كوديهى فيذكرنا بشكل خاص بالتضمين الثقافى الفرعى ، إلا أنه يذكر شيئاً ما أيضا حول الاختلاف ، وإلى حد ما حول التضمين فى السياق عبر المجتمعى .

رابعا : مستخلص :

وقرب نهاية بحثه حول نظرية الياس فى العولمة ، يتفق مينيل على أنه برغم تركيز كتابات الياس عن عولمة المجتمع الإنسانى حول إمكانية الحرب النووية ، إلا أنه كان هناك الكثير فى تأكيده على استراتيجية نظرية ، مما قد يساعد فى جهودنا لدراسة العالم ككل . ويعد ملاحظة بداية بحث الياس فى عملية التمدين الأوروبية ، من خلال إشارته إلى أن مفهوم الحضارة كان يجسد إشباعاً ذاتيا لدى الأوروبين فى العصر الكولونيالى ، يتساءل مينيل : ما هى الآن مترتبات عملية التمدين العالمية ، بوصفها تغييراً فى أساليب عرض الاحترام وطلبه ، مادامت لم تعد أوروبا وبلادها عبر المحيط تحتل موقع الهيمنة ؟ ويضيف مينيل قائلا : أم هل مازالت تحتله ؟ (369 : 1990) .

لقد كان الهدف الرئيسى لهذا الفصل تحديداً ، هو عرض هذا الصنف من التساؤلات ، على اعتبار أنها هى ما بحثه منظِّرو العولمة ومازالوا يبحثونه حتى الآن . ورغم أن أعمال جونج لاتدخل بشكل خاص فى نطاق العولمة ، مثل أعمال بول وآخرين ، إلا أنه كان منشغلاً مباشرة بتحويرات الإشباع الذاتى الأوروبى . وقد اقتفى جونج بطريقة شبه مفصَّلة مجموعة الأساليب التى نما بها معيار الحضارة الأوروبى ، بالرجوع تحديداً إلى بعض الأعمال التى سبقت مباشرة الاهتمام الحالى بالعولمة ، (Lagos, 1963. Nettl and Robertson, 1968) .

وقد طرح كوديهى مباشرة أيضا قضية المدنية فى سياق آليات التضمين ،

مما يتقاطع بالتأكيد مع اهتمام الياس الشديد بالظاهرة داخلياً وخارجياً ، وبطريقة تتكامل بوضوح مع أعمال بارسونز حول التغيير طويل المدى واسع النطاق .

ولاشك أن الأخذ فى الاعتبار بأعمال الياس وجونج وكوديهى وبارسونز ، المتعلقة بعملية الحضارة والمدنية ومعيارة الحضارة ، يساعدنا فى تنمية منظور نظرى وإمبيريقى ثرى حول العولمة .

الهـــوامش

(١) إضافة إلى هؤلاء الذين ورد ذكرهم فى النص ، ينبغى تقديم الشكر إلى أرناسون Arnason ، الذى ناقش فى أبحاث عديدة العلاقة بين أعمال الياس وبعض من موضوعات هذا الفصل . وبشكل خاص ، يمكن الرجوع إلى أرناسون لإجراء نقاش نقدى حول التأكيد غير المتناسب القوة لالياس ، وحو تركيزه الزائد على الغرب (Arnason, 1989) .

(٢) استكمالا للمرجع السابق ، يمكن الرجوع إلى أرناسون بخصوص النقاش حول إهمال الياس للثقافة (Arnason, 1987) . وبشكل أعم ، يمكن الرجوع أيضا إلى ماير (Meyer, 1989) .

(٣) من أجل النقاش حول المعانى المختلفة للحضارة بوصفها عملية ، وناتجاً عن عملية ، وشرطاً ، يراجع جونج (Gong, 1984 : 45 - 53) ، وأيضاً أرناسون (Arnason, 1988) .

(٤) تم بالطبع التعامل مع هذه القضية قبلا ، ولمزيد من نقاش أشمل ، يمكن مراجعة روبرتسون (Robertson, 1991) .

(٥) يجب على أية حال التأكيد على أنه فى كتاب كوديهى (بلا إهانة) No offense ، الصادر عام ١٩٧٨ ، ينشغل المؤلف تحديداً بالولايات المتحدة الأمريكية . وثم احتمال كبير أن يكون موقع كوديهى عن الموقف العالمى على نفس الخط مع جونج وبارسونز .

(٦) بهدف المقارنة بين التجربة اليهودية الإسرائيلية وتجربة الأيرلنديين من وجهة نظر قومية أبرز ، تراجع التعليقات المتفرقة لدى أوبريان (O, Brien, 1986) . وبخصوص فكرة معارضة الإسلام للشروط المثيرة للعولمة ، يراجع تيرنر (Turner, 1991) .

الفصل الثامن

نظرية العولمة
وتحليل الحضارة

نظرية العولمة وتحليل الحضارة

ثمة عدد من الانتقادات والتقييمات لكتاباتي حول العولمة . ومن المرجح أن أولى هذه الانتقادات قاربها ڤيتوڤاس كاڤوليس V. Kavolis(*) في بحثه المعنون (تاريخ الوعي والتحليل الحضاري) History of Consciousness and Civuiza-tianal Analysis الصادر عام ١٩٨٧[1] ، والذى دعيت لأرد عليه . ويتضح أن نقد كاڤوليس قد تم بالرجوع إلى كتابات ثم تطويرها وتعديلها فيما بعد . لكن مقاله على أية حال قد تعرض إلى بعض القضايا المهمة ، وسنحت لى الفرصة للرد بغرض توضح بعض أفكارى المبكرة حول العولمة . وبشكل محدد ، فقد مكنتنى هذه الفرصة من التعامل مع ما أعتبره فهما خاطئاً لما أسماه كاڤوليس نفسه «نظرية العولمة» .

وفى هذا الفصل ، سوف أتعامل مع تعليقات كاڤوليس الملهمة حول نظرية العولمة التى رُبطت بها ، وسوف أضع هذا المنظور فى سياق مقارنته

(*) يعمل رئيساً لقسم الاجتماع والأنثروبولوجيا بكلية ديكنسون بالولايات المتحدة ، وله عدد من المؤلفات فى علم اجتماع الفن والآدب ، وحول قضايا التحديث ، ترجمت إلى بعض اللغات . يبدو لديه ميل إلى اختزال تجربة التحديث فى صورة سمات محددة ، هى: البيروقراطية ، تنوع الوظائف ، وحدة النظام الاجتماعى ، النمو التكنولوجى والتقدم العلمى ، الإسراع فى التغيير ، والوسائط الالكترونية . وهذه السمات قد لا تمثل أو تعبر عن واقع التغيير الثقافى فى كليته وشموليته ، حيث تضحى تجربة التحديث عبرها مجرد عملية اكتساب ، أو فقدان ، لسمات بعينها ، بما يشى بمحدودية الدلالة التى تشير إليها ، وعدم استطاعتها أن تزودنا بفهم معمق للميكانيزمات الفعلية للتغيير ، خاصة حين تجرد واقع هذه التجربة من سياقها التاريخى البنائى .

المضيئة والمرتبطة بتاريخ الوعى بالمنظورات التحليلية الحضارية (Kavolis, 1987) ، وفى هذا الصدد ، سوف تتبنى استراتيجيتى على تصحيح ما أراه تأويلات غير ملائمة لنظرية العولمة من جانب كاڤوليس ، وعلى استيضاح نموها ومترتباتها . وبالنسبة إلى العلاقة بين نظرية العولمة ومقارنة كاڤوليس تاريخ الوعى والمنظورات التحليلية الحضارية ، فإن شاغلى الأكبر سوف يتركز على التأكيد على قرب نظرية العولمة من التحليل الحضارى . وسوف أنادى بأن هذه النظرية هى بلورة بالفعل للتحليل الحضارى ، لكنى من أسف لن أتمكن من التعامل مع التباين بين نظرية العولمة وما أسماه كاڤوليس بمنظور تاريخ الوعى .

أولا : قراءة نظرية العولمة :

ويبدو أن التحفظ الأكبر لكاڤوليس بخصوص نظرية العولمة هو أنها تنجرف فى اتجاه كونها نسخة قابلة للاعتراض عليها من « العلم الاجتماعى الكونى » . وبينما تمتاز هذه النظرية ، فى رأيه ، بعدم إدراكها العالم بشكل اثنى واحد ، وبانشغالها بالقيم ، فإنها تفترض رأى دوركايم فى عدم إمكان تفادى التحرك ، إن عاجلا أو آجلا ، فى اتجاه تدرج كونى للقيم ، تصبح فيه لفكرة البشرية ككل ، استجابات محلية مختلفة . وبالتباين مع ذلك ، فإن التزام كاڤوليس الأساس الخاص ، فيما يبدو ، يرتبط بفكرة تمييز الحضارات ، بل إنه ينبغى حماية تميز كل حضارة ، والاحتفاء به حقا ، على يد المحلل . فبتعبيره : « أن لم نبد انتباها أوليا إلى التميز الحضارى ، فإننا ننزلق من دراسات الحضارات إلى نوع من العلم الاجتماعى الكونى » . وأعتقد أن فى هذا تبسيط خطير للأمر ، حيث إنه من المؤكد وجود مايشبه النظرة الكونية للخصوصية . وبعبارة أخرى : هل تؤدى فكرة الاحتفاظ بنظرية عامة تنطبق على العالم ككل ، مباشرة ، إلى تخفيض التميز الحضارى أو المجتمعى فى هذه الحال ؟ أعتقد أن إغراء الرد بالإيجاب على هذا السؤال ، ينبع من المساواة بين العمومية النظرية والهيمنة الامبيريقية . لكن الأهم فى هذا السياق الحالى . هو رغبتى فى المجادلة بأن

نظرية العولمة ترتكز جزئياً على التزام ما قبل نظرى بالتعددية العالمية ، وبأن النظرية نفسها فى أية حال تؤدى عبر تحرياتها الامبيريقية إلى التأكيد على التنوع الحضارى والمجتمعى . ويظهر الالتزام ما قبل النظرى من الرأى القائل بأن الهيمنة العالمية الواسعة قد تحتوى على حيوية ضئيلة (اختلافا ربما عن شكل إدراك التعددية ما فوق البشرية) . بينما تقول النظرية نفسها إن عملية العولمة ، أى تحويل العالم إلى مكان واحد ، تقيد الحضارات والمجتمعات (بما فيها التجمعات القومية الإثنية المترابطة) كى تصبح أكثر افصاحاً بشكل مطرد ، بخصوص ما قد نطلق عليه «مسمياتها العالمية» ، أى اسهاماتها الجغرافية الثقافية أو الأخلاقية الفريدة فى تاريخ العالم . وباختصار شديد ، فإن العولمة تتضمن تحويل الخصوصية إلى نطاق كونى ، وليس فحسب تخصيص الكونية .

وبينما تتضمن العملية الأخيرة موضوع الحقيقة الكونية أو العالمية ، فإن العملية السابقة عليها تتضمن التقييم العالمى للهويات الخاصة . وفى هذا الصدد ، يصبح من الضرورى الاعتراف بأن الانشغال المعاصر بالتفرد الحضارى والمجتمعى ، والإثنى أيضا ، كما يتم التعبير عنه خلال أفكار الهوية والتراث والأصالة ، يرتكز فى غالبيته على أفكار منتشرة عالمياً . فالهوية والتراث والمطالبة بالأهلية لايصوغون معنى إلا داخل سياق ما ، بل إنه لايمكن النظر إلى التفرد ببساطة على أنه شيء فى حد ذاته ، فهو يعتمد بقدر كبير على موضوع الأفكار الكونية ، وعلى نشرها ، المتعلقة بملاءمة التفرد لسياق ما ، مما يعدّ أمراً امبيريقيا ، وباستخدام معيار معين من قبل المراقبين الدارسين ، مما يعد قضية تحليلية . وإذا كان أى من هاتين القضيتين ، أو كليهما ، يشكل نوعاً من العلم الاجتماعى الكونى ، فليكن . لكننى لا أقول ذلك بتحد ، بل أقوله أولا لأننى لا أرى كيف أن محاولة كافوليس لمقارنة الحضارات فى سياق قائمة معينة من العلاقات النظرية العملية (وهى مقاربة أجدها جذابة تماماً ، سيما فى ضوء أعمال سالينز الأخيرة)[٣] ، يمكنها أن تكون مجرد تدريب فى العلم الاجتماعى الكونى . وثانيا ، لأنه يبدو أنه يؤمن . رغم عدم وضوحه فى هذا الشأن ، بأن نظرية العولمة تميل

بخطورة فى اتجاه «الكونية السيميائية» لمنظرى ما بعد الحداثة . وفى هذا الخصوص ، سوف أزعم أن نظرية العولمة تحتوى بذرة لتفسير وجود تيارات فكرية سائدة فى التفكيك من ناحية ، وتحتوى من ناحية أخرى آراء ما بعد حداثية متعلقة بتأثير أى شيى على أى شيء آخر . باختصار ، تحوّل العولمة ، بوصفها شكلا من أشكال ضغط العالم المعاصر ، وأرضية لتأويل جديد لتاريخ العالم ، كل التكوينات الاجتماعية الثقافية إلى شكل نسبى ، وتساوى بينها . وقد أغرى ذلك عديداً من زملائنا الأكثر عصرية للاحتفاء بعشوائية نيتشة ، بينما يؤدى فهم الأسس الامبيريقية للتقييم عبر الثقافى للقيم ، تحديداً نحو الاتجاه العام الذى يفضله كاڤوليس ، أى تجسيد التأييد المطرد للتمييز الحضارى والمجتمعى . لكن لايمكن تحقيق ذلك الآن دون أن نصح بمعنى ما مؤيدين للكونية . فنحن نحتاج الكونية للإمساك بالخصوصية نفسها ، بينما وبشكل امبيريقى أكثر مثلما عملت حالة اليابان على مدار قرون طوال ، يمكن أن تكون الخصوصية فى ظروف معينة سبيلاً لنوع ما من الكونية .

ومن الممكن تماماً ، نظراً للمقالين اللذين يستشهد بهما كاڤوليس (Robertson and Chirico, 1985. Robertson and Lechner, 1985) ، أن يزعم القارىء عن حق بأن نظرية العولمة تقلل من قدر الحيوية المتواصلة للحضارات الخمس الحية : الآسيوية الشرقية ، والجنوبية الشرقية الآسيوية البوذية ، والهندية ، والإسلامية ، والغربية ، رغم اعتقادى بأن هذا قد يكون حكماً قاسياً . على أية حال ، يوافق كاڤوليس على أن لا أحد يعرف الضرورة التى ينطوى عليها هذا التقليل المزعوم . وينبغى علىّ أن أطمئنه بأنه لا توجد أية ضرورة نظرية بحال . وقد ألححت فى عدد من المناسبات على القول بأنه فى عالم متعولم باطراد ، ومتسم بدرجات مدهشة تاريخياً من الاعتماد المتبادل الحضارى والمجتمعى وغيره ، ومن الوعى المنتشر به ، هناك تفاقم للوعى الحضارى والمجتمعى والإثنى بالذات . بل إن إلحاحى على ذلك ، لم يكن مجرد مسألة بلاغية ، فالإلحاح على التعددية والتنوع فى عالم متعولم باطراد ، على العكس من ذلك ، يعد جزءاً

لايتجزأ من نظرية العولمة . ومع ذلك ، فهذه النظرية تقارن محاولة بعض من متخصصى الحضارة لاستثمار نقاء ، بل جوهر التراث الحضارى والمجتمع ، بأى ثمن تحليلى . ولا يقلل ذلك من إنتاج نظرية ، أو بالأحرى محاولة لصوغ نظرية ، عن العالم ككل ، خوفاً من أن التعميم على مدار العالم بما يسطح البشرية ويجعلها كلا متجانساً ومنسجماً بشكل كامن .

ويقترح كاڤوليس أيضاً أن نظرية العولمة تدرك الأفراد والمجتمعات بوصفهم واقعين فى علاقة مباشرة مع البشرية العالمية . وأعتقد أنه هذه ملاحظة خادعة أكثر منها غير دقيقة . فهى خادعة أولا ، لأننى حاولت بشكل مبهم فى أغلب كتاباتى الأخيرة (حتى عام ١٩٨٧ مثلا) أن أتحدث بطريقة نظرية حول الظرف الكونى ، بوصفه الشرط الإنسانى العالمى ، كما حاولت أن أضمّن الأفراد والمجتمعات ، والعلاقات بين المجتمعات بالمعنى التوليدى والجنس البشرى ، بوصفهم المكونات العصرية الكبرى لذلك الشرط ، أو أبعاداً له . وقد عرّفت بالفعل الظرف الإنسانى الكونى فى هذا السياق . أما القول المسىء بأننى أدرك الأفراد والمجتمعات بوصفهم واقعين فى علاقة مباشرة مع البشرية العالمية ، فإنه خارج نطاق الهدف ، بما أن تلك البشرية قد تم تعريفها باعتبارها قائمة جزئياً فى الأفراد والمجتمعات . وبهذا الخصوص ، يقلق كاڤوليس بشأن مفهوم « العلاقة المباشرة » التى ينبغى أن يعطى بالتأكيد أسباباً حولها ، تجعلنا لانحوّل الإنسانية العالمية إلى مفهوم ، كى نضمّنها فى تلك المكونات . وخلال ذلك ، آمل أن يعترف بالكامل بأننى قد حددت ببعض الإبهام من آن لآخر ، وبشكل نظرى ، أننى لا أرادف بين الجنس البشرى والإنسانية . وفى لغتى الاصطلاحية ، يتعلق الجنس البشرى بمظهر الأجناس المجتمعية فى الشرط الإنسانى الكونى ، مما يشير إلى الشرط الشامل ، أو لظرف العالم ككل . ومن المهم الإشارة إلى أنه برغم استخدامى من حين لآخر لمفهوم «نظام العالم» ، إلا أننى قررت أن استخدم فى النهاية المفهوم الثقيل بعض الشىء : الإنسانى العالمى . بل استخدمت مؤخراً مفهوم «الحقل العالمى» ، كطريقة لرفض التوجه الوظيفى والحتمى والاقتصادى ،

كتوجهات ضيقة الأفق أيضا ، للمنظرين الذين ينادون بنظم عالمية . ولعل مما يركز عليه هؤلاء المنظّرون بخاصة ، إلى جانب الخطوط الضيقة الآلية غير المعقولة ، هو مظهر العلاقات ما بين المجتمعات فى الشرط الإنسانى العالمى . وفى الشكل المثالى النمطى لمفهومى عن هذا الشرط ، من الممكن وجود تأكيد مساو على التفرد المجتمعى من ناحية ، وعلى شراكة الجنس البشرى من ناحية أخرى .

وتظهر مشكلة أخرى أكثر امبيريقية ، مع اعتراض كافوليس على فكرة كون الأفراد والمجتمعات فى علاقة مباشرة مع «الإنسانية العالمية» التى هى مفهوم خاص بكافوليس ، ولست على ثقة كاملة من صحة استخدامه له . وكل ما يمكننى قوله حقا ، هو أننى جادلت قائلا إن العالمية ، التى عرفت فى السياق المباشر بوصفها وعياً بمشكلة العالم كمكان واحد ، تبدو أنها تخترق باطراد شئون كل المجتمعات ومجموع البشر فى العالم كله . ولايقف الأمر عند كونه مجرد إدراك لتحدى الثقافات الأخرى ، وإنما يصبح أيضا إدراكاً لما أطلق عليه بشكل خادع تماماً «القرية الكونية» . وبعبارة أخرى ، فإن القضية لاتتضمن فحسب مجرد التزايد السريع فى المعرفة ذات التنوع العالمى ، ولا فى طرق التكيف مع الخطر الملازم لتحويل الهويات الفردية والجمعية إلى شكل نسبى ، ولا فى الانشغال البادى بالتعليم الدولى الذى تختلف حوله الآراء ، والذى يطلق عليه أحيانا التعليم العالمى . ومما يجب أيضا أن نعترف به ، هو وجود حضور بارز للأنشغال الأكثر مباشرة بموضوع العالمية . وقد طرأت مناظرات فى عدد من المجتمعات حول الدرجة التى ينبغى بها أن تكون ، أو أن تصبح ، عالمية ، وحول الدرجة التى يتعين بها عليها أن تعدل ثقافاتها وتراثها كى يفاعل النظام العالمى بطريقة أكثر ملاءمة . والمثال الأشد وضوحاً فى الوقت الراهن ، هى المواجهة الاقتصادية الثقافية بين اليابان والولايات المتحدة . وبعبارة أكثر دقة ، فقد شهدنا نمو تيار مضاد للعولمة بشكل واضح ، كما شهدنا رفضا للعالمية الواحدة فى عدد من المجتمعات الأمريكية الشمالية (مع ملاحظة أننى لاأمتلك دليلاً قاطعاً على ذلك ، وإن كنت على ثقة من وجود ميول موازية فى مجتمعات أخرى) . وبطريقة أو بأخرى ،

فإن الحضارات ، وبشكل ملموس أكثر ، المجتمعات ، بل الأفـراد ، قد أضحت مجبرة على تأطير أنساقها الخاصة ، السلبية أو الايجابية ، للانخراط العالمى .

ولعلى لا أستطيع الجزم بما إذا ما كان الانشغال بما أسميه عالمية ، ويمشكلتها بالتالى ، يعتبر دليلاً ضد دعوى كافوليس الظاهرة بأن الأفراد والمجتمعات لايقفون فى علاقة مباشرة مع الإنسانية العالمية . واقترح أن الانشغال المتزايد القيمة بالعالمية ، يمتلك فى حد ذاته دلالة ملحوظة ، كما يشكل تهديداً ضئيلاً على فكرة التفرد الحضارى . ومن الممكن على ما أعتقد إظهار إمتلاك كل حضارة مميزة مفهوماً للعالم ككل ، باعتباره جزءاً من موروثها الرمزى . وفى إهاب ظروف الانشغال الحاد بذلك ، عندما أضحى الاهتمام بالعالم ككل موضوعاً عالمياً ، تدخل الصور الحضارية للنظام العالمى فى المشهد بشكل أكثر حدة . بل يمكننى القول بأن المشكلة المحورية فى التحليل الحضارى المعاصر ، وكذلك فيما يسمى بدراسات المنطقة ، ينبغى أن تكون هى مقاربة الحضارات ، بالنظر تحديداً إلى تاريخ مفاهيمها حول العالم ككل ، وحول الأنساق الحضارية والمجتمعية للمشاركة العالمية . وفى هذا الصدد ، يمكن القول مرة أخرى بأن نظرية العولمة تقلب نظرية أنظمة العالم تقريباً رأساً على عقب ، خلال التركيز أولا على المظاهر الثقافية لنظام العالم ، وثانيا خلال الدراسة المنهجية للمسات الحضارية والمجتمعية الداخلية التى تشكل التوجهات نحو العالم ككل ، وتمثل مشاركة الحضارات والمجتمعات فى الظرف الإنسانى الكونى .

ومن الممكن عند استخدامه مفهوم «الإنسانية العالمية» ، أن يكون كافوليس يعنى ما أعنيه عند استخدام مفهوم الجنس البشرى ، رجوعاً إلى ما أسميته الأجناس المجتمعية كمظهر للشرط الإنسانى العالمى . وإذا كان الأمر هكذا ، فسيكون من المخادع أيضا أن أقول إننى أفكر فى الأفراد والمجتمعات ، بوصفهم على علاقة مباشرة مع الإنسانية العالمية ، رغم أننى أصرّ مع ذلك على أن هناك انتقالاً ملحوظاً نحو هذا التوجه فى العالم المعاصر . ومن زاوية ما ، يمكننا أن

نعتبر موضوع حقوق الإنسان ، بل فى الحقيقة التحول العالمى لهذه الفكرة إلى شكل مؤسسى ، خطوة على الطريق . وبالأعم ، فإن المطالبة بأفضل مصالح للإنسانية جمعاء قد أضحت موضوعاً شائعاً فى الخطاب الدولى . ومن زاوية أخرى ، فإن الحياة الإنسانية فى ذاتها قد ظهرت فى علاقتها بثلاث ظواهر كبرى على الأقل مهددة للأجناس ، هى : الكارثة البيئية ، والتدمير النووى ، والإيدز ، وكل منهم مشكلة إنسانية عالمية حقيقية . ومن زاوية مختلفة أيضا ، فإن التساؤلات المتعلقة ببداية الحياة الإنسانية ونهايتها صارت منتشرة عالمياً فى سياق الآراء المختلفة حول الإجهاض وحول إطالة العمر عن طريق التكنولوجيا الطبية . على أية حال ، فلا شىء مما قلته يجب أن يتم الإعراب عنه ، رغم تلك التحديدات فى الأنتقال نحو اتجاه العلاقات المباشرة بين الأفراد ، أو المجتمعات ، والإنسانية العالمية ، كالاقتراح بأن العلم ينبغى النظر إليه الآن باعتباره شكلا جمعياً متجانساً . وكل ما أقوله ، هو أن مظهر الجنس البشرى للشرط الإنسانى العالمى قد تحو بشكل ملموس إلى موضوع فى العصور الحديثة ، على أساس عالمى بدرجة أو بأخرى . وعلى أية حال ، وهذه نقطة حاسمة ، هناك حركات ومدارس فكرية تؤيد بالفعل فكرة العالم كثقافة واحدة ، لعل من أبرزها حركة السلام العالمى التضامنى ، التى ترى العالم بوصفه يتطور ليصبح نوعاً من القرية النمّطة بشكل خفيف .

فى النهاية ، وفى حدود الرد على كاڤوليس ، سوف أنتقل إلى التهمة التى تقول أننى أسمح بقائمة من الاستجابات المختلفة لمعنى الإنسانية العالمية الشاملة ، وقد أصبحت إطار عمل مشترك للفعل الاجتماعى ولتأويل التجربة معاً . فإننى أواجه الفكرة القائلة بأن الإنسانية ككل ، خاضعة لهذه الاستجابات . ويقال أن خريطتى تعد محايدة بالكامل تجاه خصوصية التراث الثقافى الذى تطرأ الاستجابة داخله . (يذكر كاڤوليس أن كل استجابة منها يمكن أن تطرأ فى أى مكان ، وفقاً للافتراضات المسبقة للعلم الاجتماعى الكونى) . ومن التهم أيضا ، أن منطق نظرية العولمة يسمح بمجموعات رئيسية أربعة من الاستجابات التى

تتطلبها كل واحدة ، مما يشير إليه كافوليس على أنه : « محاولة دوركايمية لصنع ديانة إنسانية لحل الصراع الثقافى العالمى وإعادة تشكيل العالم » . ومرة أخرى ، أواجه صعوبة فى متابعة خط منطقه . وبشكل محدد ، أجدنى أفشل ببساطة فى رؤية الطريقة التى يجب أن يستند بها الوعى القوى بالعالم ، أو يشتمل منطقياً على مثل هذا التوجه . ورغم ذلك ، يمكننى القول بأنه مع الأخذ فى الاعتبار بالإنشغال المباشر بالعالم ككل ، فإنه لايمكن تفادى ظهور توجه من هذا النوع بالمعنى العيانى . وما أعترض عليه بإصرار هنا هو إمكان مرادفة هذا التوجه ، مع الوعى بالاعتماد المتبادل المتزايد عبر العالم كله ، ومع اختراق الحياة المحلية بفعل الأفكار المنتشرة عالمياً ، وهكذا .

وكما حاولت أن أوضح بشكل مستفيض فى الفصل الرابع ، فإن المرء إذا سلّم بأنه من المعقول اعتبار علاقات المجتمعات والأفراد مع النظام الدولى للمجتمعات ومع الجنس البشرى ، بوصفها الركيزة الأساسية الملموسة للظرف الإنسانى العالمى ، فإنه يصبح من المعقول التفكير فى أن كلا من هذه المجتمعات يمكن اختياره ، على اعتبار أنه محدد عيانى للعالم ككل ، أو على أنه صورة فعلية أو اجتماعية للنظام العالمى . وحتى أكرر بعض الأمثلة ، أقول إن هذه الفكرة تنطبق بالتأكيد على بعض الجماعات والحركات والمجتمعات التى تعتبر العالم مكوناً أولياً من العلاقات الدولية . أما الكيانات الاجتماعية الثقافية الأخرى أو الأفراد ، فيرونه أوليا كسلسلة من المجتمعات المنغلقة نسبياً والمكونة من أفراد . وهناك آخرون يرونه على هيئة مجموعة من المجتمعات التى تديرها الدولة . ومع ذلك ، فهناك من يرونه مجتمعاً واحداً ، وهو ما ألح عليه هنا . ويمكن أن تجتمع كل من هذه الصور مع الأخرى ، أو مع الأخريات ، وإن وجبت ضرورة أن لا ندخل فى تفاصيل تحليلية فى السياق الحالى . أما النقطة الأساسية ، فتكمن فى وجود تنوع من صور النظام العالمى واللانظام المثير للاهتمام ، وفى وجود عدد من هذه الصور التى تتمتع بتاريخ حضارى ممتد ، إلا أن وجود مثل هذه الصور لايتضمن بالضرورة ما يسميه كافوليس بمفهوم الديانة الإنسانية ، برغم أنها صورة ممكنة بالتأكيد ، بالمعنى الامبيريقى .

ويصيب كاڤوليس الهدف ، على ما أعتقد ، عندما يتساءل عما إذا كانت الاستجابات التى تحدثت عنها محايدة ثقافياً أم غير ذلك ، رغم أننى أرفض فكرة إمكان اعتبارها محايدة لمجرد قراءة روبرتسون وليشنر (Robertson and Lechner, 1985) . اللذين شكلا مرجعية لبعض من أجزاء الفصل الرابع . ففى هذا البحث ، كان كل ما حاولناه ، ليشنر وأنا . هو أن نبرز بعض البدائل العامة لمفهوم ڤالرشتاين للنظام العالمى ، ولاحتمال الاشتراكية العالمية . فى تلك المرحلة ، كنت فحسب فى بداية تطرقى لمحاولة أن نكون أكثر تحديداً امبيريقيا حول أنماط الاستجابة التى تظهر أكثر من غيرها فى أنساق اجتماعية ثقافية معينة . وكان هدفى الرئيسى فيما بعد هو القول بأن لاشىء فى نظرية العولمة يتضمن التزاماً باستجابة معينة ، وأن لاشىء فى منطقها أو فى أذهان مؤيديها يمكنه أن يؤدى إلى استجابات يجب اعتبارها بلا جذور اجتماعياً وثقافياً ، كما لو كانت تحدث فى أى زمان ومكان . إننى أتفق حقاً مع كاڤوليس عندما يقول إن القضية الأكثر إلحاحاً فى أية نظرية للثقافة المعاصرة هى ربط نمط الاستجابة ، بالمعنى الذى نقصده منها كلانا ، الذى يصنعه أناس معينون تجاه العولمة ، بالسمات الثابتة لحضاراتهم أو بمسارات تاريخهم القومى .

ثانيا : حضارات فى سياقها :

وخشيتى أن ترجع أسباب ميل كاڤوليس للتمييز بإلحاح بين نظرية العولمة والتحليل الحضارى . إلى أن هذا التحليل قد اهتم نسبياً بمفهوم الحضارة فى ذاتها . وقبل الدخول فى هذه الثغرة والواضحة ، والخادعة فى آن معاً ، أرى من الضرورى على أية حال أن أتحدث بإيجاز عن الدفعة العامة وراء نظرية العولمة ، مشيراً مرة أخرى إلى أننى أبعد نفسى بوصفى نصيراً لهذه النظرية ، فى مواجهة الأنظمة العالمية والمنظورات الاقتصادية التاريخية حول العالم ككل والمرتبطة بها . يجب أيضا أن نلح على أن الحديث عن العولمة بمعناها الأعم ،

كعملية يصبح العالم بمقتضاها مكاناً واحداً ، لايعنى بالنسبة لى أنها تتضمن بلورة لنظام متجانس فى حد ذاتها ومن تلقاء نفسها . ومع ذلك ، فإننى أعضّد فكرة انطواء العولمة على تنمية لما يشبه الثقافة الكونية ، ليست باعتبارها قيداً معيارياً . وإنما بمعناها كنسق عام للخطاب حول العالم ككل ، وحول تنوعه .

والجذور العميقة لمفهومى الخاص حول نظرية العولمة ، تضرب كما ذكرت قبلا فى الأبحاث التى قمت بها مع نيتل فى منتصف الستينات (Nettl and Robertson, 1966, 1968) . وقد انطلق تعاوننا من معارضتنا المشتركة للنظريات التقليدية حول التحديث المجتمعى ، وتحديداً معارضتنا لمركزيتها الغربية وفقدانها للاهتمام الإيجابى بالتميز الحضارى والمجتمعى . وخلال استخدام أفكار التدرج الطبقى للنظام الدولى وتنميتها إلى درجة ما ، قدمنا منظوراً للتحديث المجتمعى يجعل منه عملية مفتوحة النهاية ، كما يجعله أيضا عملية للتغيير ، تتضمن المجتمعات خلال توازن إدراكها لهوياتها التراثية ولسماتها الاجتماعية الثقافية فى مواجهة القيد العالمى للتغيير نحو اتجاهات مقترحة عالمياً . وقد تم استخدام حالتى بطرس الأكبر Peter the Great فى روسيا ، وميجى فى اليابان ، للاستعارة من الغرب بنجاح (فى الحالة الثانية فحسب ، حيث كانت محاولة روسيا تسعى للنقل) كعلامتين تاريخيتين فارقتين . وبالتالى ، وكاستجابة جزئية للحضور المتنامى لنظرية الأنظمة العالمية أثناء السبعينيات ، وجدتنى منخرطاً فى سلسلة من محاولات التعامل مع العلاقات بين السمات المجتمعية الداخلية وعملية العولمة ، أى تحويل العالم إلى مكان واحد . مع تنبه خاص للأفكار المنتشرة عالمياً ، والمتعلقة بما يبدو أنه الأبعاد الكبرى للشرط الإنسانى العالمى . وتحديداً المجتمعات والأفراد ونظام العلاقات ما بين المجتمعية والجنس البشرى . وبينما لم يكن التحليل الحضارى بارزاً بوضوح فى هذه الأبحاث وحتى وقت قريب ، كان يشكل رغم ذلك دوراً دالا ومستمراً فى تفكيرى ، بطرق سوف أشير إليها الآن بإيجاز عبر بعض التعليقات حول تشخيص كافوليس لهذا المنظور .

ويبدو كل واحد من الممثلين الرئيسيين للتحليل الحضارى الذى اختاره كاڤوليس ، كما لو كان قد تمحور بحثه حول سمة معينة من الحضارة الغربية ، والأوربية عادة . وقد يظهر ذلك أقل وضوحاً فى علاقته بكتابات ايزنشتات Eisenstadt عنه بالنسبة لكتابات ماكس ڤيبر والياس وبومون ونلسون Dumant and Nelson ، لكن الفجوة بين الشرق والغرب تعد واضحة بشكل عام ، رغم كونها ضمنية فحسب عند الياس . والهدف الذى أسعى عموماً إليه ، هو إظهار تبنى هؤلاء المحللين لسمة أو لمجموعة من سمات الغرب الحديث ، بوصفها خلفية تأويلية لهم . ورغم أن دومون قدم نوعاً من النقد للغرب من وجهة نظر شرقية ، وتحديداً آسيوية جنوبية ، فقد كان أيزنشتات(*) يحاول إنتاج مايشبه النظرية العامة للتنميط الحضارى والتغيير الاجتماعى ، وحاول نلسون أن يقلل من حدة كتابات ڤيبر المتمركزة حول الغرب . بل إن دومون وحده ، من بين المساهمين المهمين فى التحليل الحضارى ، هو الذى حاول وضع الحضارات داخل سياقها (Dumont, 1979, 1980) ، بمعنى طرح مشكلة تعايش الأشكال الحضارية المختلفة مباشرة ، وكذلك مقاربة الاسهامات الفعلية أو الاجتمالية لمختلف الحضارات والمجتمعات فى الظرف الإنسانى الشامل .

وقد كان ما حاولته ، هو التحرك خارج التمركز الغربى للتحليل الحضارى الكلاسيكى ، وهى محاولة أثق أن كاڤوليس يؤازرها من حيث المبدأ . وبينما نختلف ، كاڤوليس وأنا ، حول سؤال ما يجب أن تكون عليه الأرضية الجديدة والتركيز الخاص بالتحليل الحضارى ، فإن رأى كاڤوليس فى نظرية العولمة يبدو أنه يتراود بهذه الدرجة أو تلك مع بحث أيزنشتات المزعوم عن نظرية كونية عامة

(*) سوسيولوجى اسرائيلى يعمل أستاذاً بالجامعة العبرية فى القدس . اهتم بدراسة مشكلات التمثيل والتوحد للمهاجرين إلى إسرائيل من مناطق مختلفة ، إضافة إلى دراساته حول ديناميات التغير الاجتماعى . من أعماله : (مقالات فى المؤسسة المعاصرة) Essays on Comparative Institution عام ١٩٦٥ ، و (التحديث – المعارضة والتغير) – Modernization-Protest and Change عام ١٩٦٦، و (المجتمع الإسرائيلى) Israeli Society عام ١٩٦٧ .

للحضارات ، وهو مشروع يعتبره كاڤوليس نابعاً فحسب من رغبة تحليلية للتعميم عبر الحضارى الذى يحذف النقد الثقافى ، والاحتفاء بالتمييز الحضارى . لكن كيف يمكن تأسيس أرضية لهذا التمييز ؟ بل إن تقديم سبب قوى لوجود مثل هذا التركيز ، غير التشغيل المنهجى التزامنى والتتابعى على التعددية العالمية ، يعد مثيراً للاهتمام فى ذاته .

أما رأيى الخاص فى هذه المسألة الملحّة ، فهو أننا يجب أن نسعى إلى إيجاد أرضية امبيريقية لشكل من التحليل الحضارى الذى يجاوز نمط الخطاب القديم المتمركز حول الغرب ، ويتضمنه . وألح على أنه يجب على هذا التأسيس الجديد للتحليل الحضارى ، أن يتمحور حول ما أسميه مشكلة الكونية . وقد أصبح الآن ما يورده نلسون حول الالتقاءات ما بين الحضارية ، يشكل ظاهرة مؤسسية وموضوعاً عالمياً تقريباً . ومثل هذه الالتقاءات ، تضع الحضارة داخل سياق العالم كمكان واحد ، وليس كمجتمع ولا حتى كتجمع . وفى هذا الإطار ، يمكننا الآن أن نعيد الحضارات مرة أخرى إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية . وبعبارة أخرى ، كانت استراتيجيتى ، وإن لم أفصح عنها دوماً ، تسعى إلى رسم السياق الذى تضع فيها الحضارات ، والفرعية منها ، نفسها ، وإلى تشكيل الأرضية التى يمكن تحليلها فيها ، بل ويجب تحليلها فيها . وذلك ما يعطى أرضية أكثر صلابة لمغامرتنا عما يعطيه للمقاربات الأخرى البعيدة . وفى الوقت نفسه ، فإن ذلك يتكامل ، بل ويعطى منطقاً ، مع نوع من المقاربة يؤيدها كاڤوليس ، تركز على العلاقة بين النظرية الحضارية وممارستها . كما تساعدنا على تحديد خطوط الحضارات والحضارات الفرعية بشكل أفضل مما سبق ، بما إننا ، وفى سياق مقاربتى ، نسمح للحضارات بالتعرف على نفسها تاريخياً وبشكل معاصر فى علاقتها بسياقاتها المجاوزة للحضارة . وبهذا الإطار ، يمكن الجمع بين الدراسة الفريدة لتاريخ العالم ، أو التاريخ العالمى ، والتحليل الحضارى .

الهوامش

(١) على سبيل المثال ، يمكن مراجعة : شاد (Shad, 1988) ، وسواتوس (Swatos, 1989) ، وكنج (King, 1991) ، وروف (Roof, 1991) ، وسمبسون (Simpson, 1991) ، وتيرنر (Turner, 1991) ، وولف (Wolff, 1991) ، وباير Beyer وجاريت Garrett وتيريا كيان Tirya Kian (تحت الطبع) . ولاحاجة بنا للقول بأن هناك من بين هذه المراجع ما هو أكثر استبصاراً من غيره .

(٢) كافة اقتباساتى من كافوليس ، مشتقة من مقاله الصادر عام ١٩٨٧ . كما استندت أيضا إلى مقاله المنشور فى العالم ما قبله (١٩٨٦) . وقد كتب هذا الفصل بدعوة من فيتوتاس كافوليس ، أحد محررى مجلة (الحضارات المقارنة) Comparative Civilizations ، وتم نشره فى العدد السابع عشر فى خريف ١٩٨٧ . ولم تطرأ على هذا الفصل هنا سوى بعض التغييرات الطفيفة . وإضافة إلى المقالين اللذين ذكرتهما لكافوليس ، أنصح القارى بالرجوع إلى مقاله الصادر عام ١٩٨٨ .

(٣) أنظر بالتحديد سالينز (Sahlins, 1985) .

(٤) لا أستطيع هنا الخوض فى المظهر المعقد ، والدال على ما أعتقد ، لهذا السؤال الخاص بدرجة وجود طبقة فرعية للتجربة الرمزية المشتركة فى الحياة الإنسانية ككل . ولاشك أن هذا الموضوع الذى طرقه يونج Jung ، يجب أن يصبح جزءاً من أجندة البحث الخاصة بنظرية العولمة .

الفصل التاسع

الكونية والحداثة
وقضية ما بعد الحداثة

الكونية والحداثة وقضية ما بعد الحداثة

تم نشر معظم هذا الفصل أصلا كمراجعة نقدية لكتاب أنتونى جيدنز (تجليات الحداثة) The Consequences of Modernity عام ١٩٩٠ . والمتوقع أن يزداد حضور القضية العامة للعلاقة بين التنظير للعولمة من ناحية ، والآراء المختلفة المتعلقة بالحداثة وما بعد الحداثة (Turner, 1990) من ناحية أخرى . من هنا رأيت أن أضمن هذا الكتاب آرائى الخاصة فى محاولة جيدنز لمقاربة إشكالية العولمة من خلال تعامله مع الحداثة . ويمكن أن نرى رأيه الذى ينظّر له البعض بوصفه ما بعد حداثى ، على اعتبار أنه امتداد لمشروع الحداثة ، وكامن فيه بالأساس . على أية حال ، فإن رأى جيدنز ، فى نظرى ، قد أفسده ربطه للحداثة بغير مبرر . والحقيقة أنه يميل إلى تشييىء مفهوم الحداثة ، تماماً مثلما تم باستمرار تشييىء فكرة الرأسمالية . وفى تعليقى على (تجليات الحداثة) ، أحاول توضيح أن الانتباه المباشرة للعولمة ، بوصفه فى مواجهة الانتباه غير المباشر ، يصنع فرقا دالا فى المسائل التى بدت خلال المناظرة بين الحداثة وما بعد الحداثة .

أولا : مراجعة لأفكار جيدنز :

وفى مقاله المطوّل ، ينادى جيدنز بتحليل مؤسسى للحداثة من خلال منظورات ثقافية ومعرفية (1 : 1990) ، وذلك على العكس ، كما يرى هو ، من الميل الشائع للتأكيد على المسائل الثقافية والمعرفية تأكيداً أولياً . ويزعم جيدنز بأن المناظرات

المعاصرة حول الحداثة وما بعد الحداثة قد فشلت فى مواجهة نقاط ضعف المواقف السوسيولوجية الثابتة بطريقة مباشرة ، غالباً بسبب غياب الانشغال المباشر بالمؤسسات الاجتماعية الحديثة (3 : 1990) . ويذكر أن إعلان ما بعد الحداثة يعد خادعاً تماماً من حيث أن مؤيديه ، وكذلك كثيرين ممن افترضوا تشخيص الحداثة ، قد فشلوا فى الإمساك بالحداثة نفسها . كما أنه يشخص الحداثة أولا . فى سياق مزجها بين الميول التقليدية والإباحية (Poster, 1990) ، وميولها للعولمة أيضا . أما ما بعد الحداثة فى صورت ها ما بعد البنيوية ، فيجب أما تُرفض بوصفها تأويلا واردا للعصر الحالى ، ويقترح جيدنز بدلا منها «الحداثة الراديكالية» .

ولعلا ما هو محورى فى الإمساك بطبيعة الحداثة ، كما يقول جيدنز ، هو تلك اللااستمرارية المرتبطة بهذا الشكل من الحياة . ولدى مقارنة التغيرات التى طرأت فى الثلاثمائة أو الأربعمائة سنة الماضية ، بالفترات والظروف السابقة عليها ، سوف نجد أن الأولى : « كانت جادة وشاملة فى وقعها ، إلى الدرجة التى تجعلنا لانتلقى من معرفتنا بفترات الأنتقال السابقة ، سوى مساعدة محدودة لتأويل تلك التغيرات الأخيرة » (5 : 1990) . ويخامرنى الشك فى ذلك لأسباب متعلقة بالدلالة التاريخية طويلة المدى للعولمة ، والتى تحدثت عنها قبلا . وقد تم اعتبار التطور الاجتماعى مسئولا إلى حد كبير عن نقص التأويل اللااستمرارى للحداثة ، والذى يقدمه جيدنز نفسه . من ناحية أخرى ، فإن تفكيك التطور الاجتماعى لايؤدى إلى رؤية فوضوية يمكن فى سياقها : « كتابة عدد لانهائى من التواريخ الشاذة الخالصة » (6 - 5 : 1990) . وعلى مايقول جيدنز ، يمكن صياغة تعميمات بخصوص « المراحل المحددة للانتقال التاريخى » (6 : 1990) ، ويرى أيضا لدى نهاية نقاشه ، أننا بحاجة إلى خلق نماذج «للواقعية اليوتوبية» بهدف «مواجهة المستقبل البديل ، الذى قد يسهل نشره فى تحقيقها» (154 : 1990) ، وهو مشروع اقترحه عدد ملحوظ من علماء الاجتماع ، إلى جانب فلاسفة التاريخ وعلماء اللاهوت وغيرهم .

وتبدو هذه الانقطاعات التى يلح عليها جيدنز ، واضحة إلى حد ما من خلال السرعة الشديدة وإيقاع التغير فى الحياة الحديثة ، والنطاق الكونى للتغير ، وتفرد المؤسسات الحديثة كالدولة القومية ، وتحول المنتجات والعمل إلى سلع ، والاعتماد الكبير على المصادر الصناعية للطاقة الفيزيقية . كذلك فإن إدراكه للحداثة على أنها ذات حدين ، بمعنى احتوائها على فرص كبرى متاحة وعلى مظاهر مظلمة فى ذات الوقت ، ليس إدراكاً مبتكراً بالمرة كما يعترف هو من تلقاء نفسه . وتظهر المناداة بالتميز فى محاولة جيدنز تنمية تحليل مؤسسى تحديداً للحياة الحديثة بحدّيها ، حيث يدور نقاشه بخصوص موضوع الأمن فى مقابل الخطر ، وموضوع الثقة فى مقابل المخاطرة ، حول ذلك . ويتقدم هذا النقاش ، ملخص لنقاط الضعف لدى علماء الاجتماع الكلاسيكيين . وخلال ذلك ، يؤكد جيدنز على تعددية أبعاد النظام المؤسسى للحداثة (فى مواجهة ميل كلاسيكى مزعوم وغير موثق ، لإعطاء تفسيرات أحادية العامل لظهور الحداثة) ، مثل تحديدات مفهوم «المجتمع» (الذى بلغ ذروته كما هو مزعوم على يد دوركايم ، وأيده انشغال بارسونز بالنظام المجتمعى) ، ونقص الاعتراف بالتأويل المزدوج : «الذى تدور فى سياقه المعرفة السوسيولوجية ، داخل عالم الحياة الاجتماعية وخارجها ، وهى تقيد بناء نفسها ، كما تقيد بناء هذا العالم بوصفه جزءاً لايتجزأ من هذه العملية» (16 - 15 ,1990) .

ومن المفترض أن تكون الاستراتيجية التى يخلق جيدنز من خلالها فضاء لرأيه الخاص ، قد أصبحت أكثر وضوحاً . والدعاوى التى تقول بعدم كفاية تعددية الأبعاد فى علم الاجتماعى الكلاسيكى ، وقد أصبحت شائعة فى السنوات الأخيرة ، وبخاصة فى غير أعمال ألكسندر ولومان Alexander and Luhmann ، وهما الاثنان اللذان أثرا بشكل كبير وبطرق مختلفة على بارسونز . وقد صار النقص فى مفهوم المجتمع فى الحقيقة ، واحداً من أكثر موضوعات النظرية الحديثة شيوعاً ، وربما بشكل أكثر إلحاحاً عن غيره فى كتابات ڤالر شتاين ،

بينما ألح بارسونز أيضا ، الذى تحدث كثيراً عن النظام المجتمعِى ، على تعددية أبعاد هذا النظام ، وعلى ارتباطه الخاص بتقييم تجليات الحداثة ، وكان مهتما بعمق بمشكلة النظام العالمى . وفى النهاية ، فإن الفكرة العامة للمعرفة السوسيولوجية التى تدور داخل الحياة الاجتماعية وخارجها ، أصبحت الآن مقبولة على نطاق واسع ، اعتباراً من كونها فكرة سوسيولوجية شبه جامدة . بل إن حذف زيمل من النقاش المباشرة حول نقاط ضعف النظرية الكلاسيكية ، يعد أمراً مثيراً للفضول ، وفى نفس الوقت مناسباً لجيدنز ، بما أنه ليس يسيراً إدانة زيمل بأى من الأخطاء الثلاثة المزعومة للنظرية الكلاسيكية (وجيدنز على أية حال يستشهد بزيمل بالفعل فى نقاشه حول المال بوصفه دلالة رمزية) . وقد انتقد زيمل التشخيص الأحادى للحياة الحديثة ، وكان متشككا فى المفهوم التقليدى للمجتمع ، وحاول تحويله إلى شكل نسبى ، بل كان دون شك على وعى كبير بالطبيعة الانعكاسية للحياة الاجتماعية ولعلم الاجتماع . وقد التزم زيمل مباشرة بقضية الحداثة ، بطريقة تجعل أفكاره على صلة محددة بالنقاشات الحالية حول فكرة ما بعد الحداثة . وربما لا يكون قد قدم تحليلاً مؤسسياً للحداثة أو لما بعد الحداثة ، لكنه بالتأكيد لم يشتغل ببساطة داخل الأطر الثقافية والمعرفية .

أما النقطة المحورية فى كتاب جيدنز ، فهى الاقتراح بأن ما تم إعلانه بوصفه ما بعد حداثة لايشكل بالضرورة قطيعة مع الحداثة نفسها ، بل هو نسخة راديكالية منها أو متنامية . وذلك لايعنى على أية حال ، أنه يرى ما بعد الحداثة المزعومة باعتبارها تحمل نفس السمات التى تحملها الحداثة الراديكالية . وتتغير الميول الكبرى للتشخيص ، لدى أولئك الذين أعلنوا ما بعد الحداثة ، بفعل إدراك ما أسماه الآخرون «الشرط ما بعد الحداثى» فى ضوء فكرة الحداثة الراديكالية . وعلى سبيل المثال ، يزعم جيدنز بأن الذات يمكن رؤيتها من المنظور ما بعد الحداثى بوصفها «متحللة أو منفصلة بفعل تفتيت التجربة» ، بينما تعتبر الذات فى إطار الحداثة الراديكالية «أكثر من موقع للقوى المتقاطعة» ، حيث أتاحت

الحداثة عمليات نشطة لانعكاس الهوية الذاتية (150 : 1990) . وبشكل محدد ، فإن نقطة الارتكاز فى الحداثة الراديكالية تتعلق بالتعرف على النمو المؤسسى الذى يخلق احساساً بالتفتيت والتشتيت ، على اعتبار أنه تعّرف يقابله فهم «التراث السائد فى سياق معرفى ، أوْ بوصفه تحللاً معرفياً جامعاً» (150 : 1990) .

وخلال السنوات الأخيرة ، برزت فكرة كون ما بعد الحداثة هى مجرد امتداد للحداثة ، بل برزت فكرة عدم إمكان وجود تشخيص ، أو وجود نظرية طبعاً ، لما بعد الحداثة ، دون فضّ كل المقولات التى نادت بنهاية الحكايات الكبرى والشمولية والتأسيسية . ومع ذلك ، يفشل جيدنز فى تسجيل أى اعتراف بذلك . وقد حاول بعض الكتّاب مؤخراً أن ينتجوا علماً اجتماعاً خاصاً بما بعد الحداثة ، بينما يصرّ جيدنز على التشكيك فى وجود شرط لما بعد الحداثة ، لكن من خلال مقاربة الموضوعات المحورية لأولئك الذين نادوا بوجوده ، عبر الأخذ فى الاعتبار بمؤسسات الحداثة . من هنا ، فهو يسعى لتأسيس ازدهار ما بعد الحداثى ، دون أن يستخدم كلمة التأسيس بالفعل . ويعتبر خطاب ما بعد الحداثة من أعراض الانتقال داخل الحداثة ، وعند هذه النقطة يتعرض جيدنز متأخراً لموضوع العولمة .

ثانيا : تقييم نقدى :

لقد حاولت طيلة الصفحات الماضية أن أقول إن واحدة من التجليات الكبرى للعولمة هى تحويل «الحكايات» أو السرديات إلى شكل نسبى ، وأن غالبية ما كان يؤكد عليه مؤيدو القطيعة ما بعد الحداثية يمكن تفسيره رجوعاً إلى ظاهرة الكونية . وإذا كان ضغط العالم يعد واحداً من السمات الرئيسية للعولمة . فإن واحدة من تجلياتها تكمن فى تفاقم الصدامات بين «الحكايات» المجتمعية والحضارية والجماعية (كما يمكننا أن نرى فى عدد من فصول هذا الكتاب) .

وقد كانت المشكلة السوسيولوجية من وجهة نظر منظّرى العولمة ، هى إدراك السياق الذى تحدث فيه مثل هذه الالتقاءات ، وإدراك الخطوات وكذلك الصراعات التى تتجه نحو ما أسميه بتعريفات الموقف الكونى . من هنا ، فإن المصالح الثقافية والمعرفية الخاصة بمؤيدى ما بعد الحداثة يمكنها أن تستقر بمعنى ما ، بل ينبغى ذلك حقا ، لكن ، وعلى العكس من الدفعة العامة لأسلوب تفكير مؤيدى ما بعد الحداثة ، فإن مجمل نظرية العولمة تهتم بتفسير التعـددية دون تقليصها إلى هيمنة جديدة . ولايعترف جيدنز بذلك فى أعماله ، بل يزعم أنه يرى نقاش العولمة : «بعيداً عن أعمال مارشال ماكلوهان وبعض المؤلفين القلائل الآخرين» (65 : 1990) بوصفه كيانين من الكتابات : أحدهما كتابات حول نظرية الأنظمة العالمية ، وتحديداً تلك المرتبطة بفالرشتاين ، وحيث لم نعترف أبداً بفائدة هذا المفهوم ، والآخر كتابات منظّرى العلاقات الدولية . أما الكيان الأول ، فمحدود كما ذكر آخرون كثيرون ، بفعل تركيزه على العامل الاقتصادى (على الرغم من أن كتابات فالرشتاين قد تضمنت ، على ما رأينا ، انتباها متزايداً بالقضايا الثقافية . وبنظيرتها المعرفية بدرجة أقل) . أما الكيان الآخر من حيث كونه يطرح قضية التوجه نحو عالم واحد ، فإنه كما يقول جيدنز ، يدور فى إطار الاعتماد المتبادل المطرد فى النظام ما بين الدولى العالمى . وهنا أيضا ، يهمل جيدنز الاستبصارات الذكية والأقل انحصار لتحليل العلاقات ما بين الدول وعبرها ، وكذلك يهمل القانون الدولى والعلاقات ما بين الثقافية .

فما الذى يقدمه جيدنز كنموذج للنظام الكونى ؟ إنه يعرّف العولمة على أنها : «تكثيف للعلاقات الاجتماعية على مستوى العالم ، والتى تربط المجتمعات المحلية المميزة بطرق تجعل الأحداث المحلية تتشكل بفعل الأحداث التى تقع على مسافة بعيدة ، والعكس صحيح» (64 : 1990) . كما يذكر أن للعولمة أربعة أبعاد ، هى : نظام الدولة القومية ، واقتصاد العالم الرأسمالى ، والنظام العسكرى العالمى ، والتقسيم الدولى للعمل . ومن المهم أن ندرك أن هذه الصورة رباعية الأبعاد تنتج

فعلياً من زرع السمات الأربع المؤسسية الأساسية للحداثة ، والتى أعلنت عنها قبلاً ، فى الساحة العالمية . وبشكل خاص ، تصبح المراقبة المجتمعية هى نظام الدولة القومية ، وتصبح الرأسمالية المجتمعية هى الاقتصاد الرأسمالى العالمى ، وتصبح القوة العسكرية المجتمعية هى النظام العسكرى العالمى ، وتصبح الصناعية المجتمعية هى التقسيم الدولى للعمل . ولا يتضمن البعد الأول وحده انتقالاً مباشراً من الحداثة المجتمعية إلى الظرف الكونى . من هنا يصبح المرء مستعداً وقادراً على رؤية ما يعنيه جيدنز بتجليات الحداثة ، فالكونية ، أو ما يسميه جيدنز بالعولمة ، هى مجرد توسيع للحداثة من نطاق المجتمع إلى نطاق العالم ، أى أنها حداثة على نطاق عالمى . وعلى ما يقول جيدنز ، فإن : «الحداثة تعولم ضمنيا» (177 ,63 : 1990) مما يعد اقتراحا يؤدى بالتأكيد إلى التساؤل عما إذا كانت الحداثة مشروعاً غربياً . ويبدو ردّه على هذا التساؤل بالايجاب ، إلا أنه من ناحية أخرى ، ورغم أن العولمة هى واحدة من التجليات الأساسية للحداثة ، يصر على أن العولمة هى : « أكثر من مجرد نشر المؤسسات الغربية عبر العالم ، بأسلوب يتم خلاله دهس حضارات أخرى » (173 : 1990) . ولا يعتبر : «إنهيار قبضة الغرب نتيجة للوقع المتضائل للمؤسسات التى ظهرت فيها أولا ، وإنما على العكس من ذلك ، نتيجة لانتشارها العالمى» (52 : 1990) ، وهو ما يعنى أن هذه الفكرة تحول بالكامل دون دراسة ما قد تعنيه كلمة «لاغربى» الآن فى عالم حداثى تماماً . ويعتبر إهمال جيدنز للثقافة مقلقاً بشكل خاص فى هذه المرحلة . وفى ذات الوقت ، تضحى مشكلة ارتباط الحداثة بالعولمة واضحة تماماً .

ويذكر جيدنز أنه سوف يكون من الأفضل أن نعتبر أنفسنا الآن فى موقف : «تشرع فيه الحداثة فى فهم نفسها» (48 : 1990) بدلا من أن نعتبر الحداثة قد انهزمت . وبينما أرى وجهة النظر هذه تعاطفية ، إلا أننى لا أعتقد أن جيدنز قد اقترب بأى شكل من الأشكال كما يجب من هذا الخط فى التفكير . إنه يعظّم من

فكرة أن الحداثة انعكاسية بشكل كامن ، وبمعنى ما سوسيولوجية ، لكنه يفشل في كشف الظروف السوسيولوجية الكلاسيكية بوصفها ذات أنساق مصالح معينة أكثر من غيرها . وإذا كانت الحداثة انعكاسية بشكل كامن ، فلماذا إذن لم يقل علماء الاجتماع الكلاسيكيون فيما بين عامى ١٨٩٠ - ١٩٢٠ إلا القليل حول الضغط المكانى والزمانى الذى كان يحدث بسرعة هائلة أثناء كتاباتهم ؟ ولماذا تحدث دوركايم وڤيبر بكلمات متناثرة حول نمو الروابط الدولية ، وقرب اكتمال الأنتشار العالمى للتقويم الجريجورى ، والنطاق الزمنى للعالم وإقامة زمن عالمى ، ودلالة اللاسلكى وابتكار الطائرة ؟ لماذا لم يتحدثا عن النمو الدال للقانون الدولى ؟ وإجمالا ، لماذا لم يطرحا مباشرة الخطوات السريعة التى كانت تقع فى زمنهم الخاص فى تحويل العالم إلى مكان واحد ، إن لم يكن نظاماً واحداً ؟ لقد كانت هناك بالطبع عناصر للقبول العام كما يمكننا أن نرى فى مواضع أخرى من هذا الكتاب . ولاشك أنه يمكننا القول بأن ڤيبر قد اعترف بشكل عام بأن ما يسميه جيدنز بملامح مؤسسية للحداثة ، كان ينتشر عبر العالم وفى إطار أكثر تعقيداً ، بينما كان دوركايم مهتما ، كما ذكر بنفسه ، بشكل جديد من «الحياة الدولية» ، وبالضرورة المتزايدة للمواطنة العالمية . وهذه الموضوعات الدولية على أية حال ، لم يكن مفصحا عنها تماما فى كتبهما المنشورة ، بل ركزا على مشكلة الفرد والمجتمع والحداثة الغربية المنتشرة . ويمكننا الآن ، بفضل الرؤية الراهنة ، أن نقول أن كليهما كانا على حق وعلى خطأ فى آن معا : فقد كانا على حق من حيث أن زمنهما كان متميزاً بتعضيده للقوة العسكرية للمجتمع المنظم قومياً . ومع ذلك ، فقد قلّلا من شأن حقيقة أن المجتمع القومى الحديث كان قد نتج جزئيا بفعل الحالة الطارئة لضغط العالم من ناحية ، وبفعل الانتشار العالمى تقريباً للأفكار المتعلقة بالشكل الذى ينبغى أن يتخذه المجتمع القومى من ناحية أخرى . ومقارنة بأمثال كونت وسان سيمون وماركس ، يبدو أنهما كانا غير مهتمين نسبياً بما نسيمه الآن بالعولمة .

وينبغى أن نعترف أن العولمة كانت من أحد الظروف التى أنتجت الاهتمامات السوسيولوجية الخاصة فى مرحلتها الحاسمة من التحول إلى الشكل المؤسسى ، وإن وجب أيضا أن نعترف بأن الاهتمام وقتها بالعولمة كان ضئيلا . وعادة ما يشفع انشغال جيدنز بالملامح المؤسسية للحداثة والعولمة ، باستراتيجية هؤلاء المتخصصين الكلاسيكيين فى علم الاجتماع الذين ينتقدهم ، رغم النقاش الملحوظ حول زمن ومكان المباعدة الذى يقع خلاله فى بعض الصعوبات . ومن هذه الصعوبات ، محاولته إعادة صوغ مشكلة النظام بطريقة تبتعد عن طريقة بارسونز . فمن خلال المناداة بأن بارسونز قد عرّف مشكلة النظام بوصفها فحسب سؤالاً فى الدمج ، على الرغم من كل الأدلة القاطعة فى أعمال بارسونز بين عامى ١٩٦٠ – ١٩٧٠ ، والتى تشير إلى عكس ذلك ، يرى جيدنز أنه ينبغى النظر إلى هذه المشكلة باعتبارها «الشروط التى ينتظم بها الزمن والمكان للربط بين الحضور والغياب» ، وهو رأي يتسق تماماً مع نظرية بارسونز ، ويستمر جيدنز قائلا إنه : «بينما تمتلك المجتمعات والدول القومية الحديثة حدوداً واضحة بطرق ما ، فإنه لاتوجد مجتمعات ما قبل حديثة على نفس درجة الوضوح فى الحدود مثل الدول القومية الحديثة» (14 : 1990) . وتتعارض هذه الملاحظة الدقيقة بلاشك على أية حال ، مع أطروحة قطيعة الحداثة مع كل الأشكال السابقة من الحياة ، لأنه إذا كانت العولمة مترتبة على الحداثة أو متشعبة منها ، فكيف يمكن أيضا أن تشكل الحداثة نوعا من القطع اللازم مع الميول المؤدية إلى العولمة ؟

وما يرتبط بشدة بهذه المشكلة ، ذلك المنظور الذى يتعامل به جيدنز مع الباعدة فى الزمن والمكان ، هذه المباعدة الخالعة ، والتى يتم تعريفها بوصفها «رفعاً» للعلاقات الاجتماعية من السياقات المحلية للتفاعل نحو إعادة البناء عبر مسافات لانهائية فى الزمن والمكان ، وفى الانعكاسية (21 : 1990) . وجيدنز على حق بلاشك فى جذب الانتباه نحو الطرق التى أصبح بها الزمن والمكان مفصولين

عالمياً ، وأصبحا كذلك بواسطتها متوافقين ومتوحدين ، بأسلوب يجعل تملك ماض موحد يشمل العالم ، ويشكل إطار عمل عالمى تاريخى من الفعل والتجربة ، أمر ممكنا (21 : 1990) . (ورغم ذلك ، فهذا الوضع الموحّد يجب أن ينظر إليه سوسيولوجيا وتاريخياً على ضوء الفضاء الموسّع للمشاركين فى الحق الكونى ، ومع الاعتراف بالفضل للشكل الحالى من العولمة المعاصرة) . إن هذا النمو على أية حال ، يرتبط لدى جيدنز بالأبعاد المؤسسية للحداثة (59 : 1990) وبأبعاد العولمة (71 : 1990) . أما كيف ترتبط هذه الملامح المحورية للحداثة ، والعولمة تحديداً ، بفصل الزمن والمكان وإعادة توفيقهما ، «وهو الأمر القاطع فى الدينامية القصوى للحداثة» (59 : 1990) . وبالخلع وبالانعكاسية ، فغير واضح بالمرة .

ويذكر جيدنز أن هذه العناصر الأخيرة ليست أنماطاً مؤسسية ، وإنما شروطاً مسعفة (63 : 1990) للانتقالات التاريخية للحداثة . إنها متضمنة فى الأبعاد المؤسسية للحداثة ، ومتكيفة بها أيضا (63 : 1990) . ومن اليسير هنا فهم إبهام جيدنز ومحاولته ، إذ إن عليه أن يضع المباعدة والخلع والانعكاسية فى موقع مركزى من الحداثة ، كى يحمى أطروحة كون العولمة مترتبة على الحداثة . ومع ذلك ، فمن الواضح أنه لا يستطيع القول بأن تلك اللامؤسسات خاصة بالحداثة وحدها . وقد كان يمكنه تفادى مشكلته ، بحذف الدعوى غير المستندة إلى مبرر ، بأن الحداثة فى حد ذاتها ومن تلقائها ، تؤدى إلى العولمة ، إلا أن هذه الدعوى تعتبر محورية فى رأيه الشامل .

ويورد جيدنز أن مفهوم الخلع (وإعادة الفرز) هو تطوير لفكرة التخصصى الوظيفى أو الاختلاف . ولاشك أنه على حق فى محاولته تصحيح الرأى القائل بأن الاختلاف الوظيفى كان أهم إنجاز فى الانتقال إلى الحداثة (يذهب لوسان إلى درجة الاقتراح بأن الاختلاف يأخذنا مباشرة نحو المجتمع العالمى) . كما أنه على حق فى القول بأن المباعدة فى الزمن والمكان مظهر قاطع للعولمة ، إلا أن الأمر يختلط عليه حين يدعو إلى أن مفهوم الخلع يمكنه أن يحل محل فكرة الاختلاف .

وبينما يذكر جيدنز أفكاراً مثيرة للاهتمام حول آليات الخلع ، رجوعا بالتحديد إلى الدلالات الرمزية والأنساق المجرّبة ، فإنه يهمل حقيقة أن الاختلاف الاجتماعى والثقافى والتوترات والصراعات المصاحبة له ، بما فيها المحاولات الأصولية للمساواة بين الأنظمة الاجتماعية الثقافية ، مثلت ظروفاً محورية للتاريخ العالمى الأخير .

وبينما أجد محاولة جيدنز لتأسيس حماس ما بعد بنيوى بخصوص الشرط المقبول لما بعد الحداثة ، غير مبتكرة بالمرّة ، أعتبر محاولته للحط من قيمة الاعتبارات الثقافية نقطة ضعف كبيرة . ورغم دعواه بتقديم تحليل مؤسسى للحداثة ، فإن جيدنز قد أنتج فعلا تحليلا سيكولوجياً اجتماعياً وظاهراتياً ، وانطباعياً ومثالياً ، أكثر منه مؤسسياً . ومع ذلك ، فلدى بعض تحفظات بخصوص المفهوم الوظيفى الجديد للتعددية فى الأبعاد ، وأود أن أختتم مذكراً بأن جيدنز يفشل فى تحقيق معايير المقاربة المميزة متعددة الأبعاد . وبرغم وجود تغييرات بلاغية عديدة لديه فى صالح المؤسسات الاقتصادية والسياسية ، للدرجة التى ربما يبدو فيها جيدنز ماركسياً إلى حدّ ما ، إلا أنه يفشل فى عرض تعقيدات المؤسسات المعاصرة ، ويهمل على التغريب تماماً دلالة الثقافة ، بسبب احتفاظه غالباً بمفهوم مثالى مستقبلى فحسب ، وشبه لاهوتى . وبعبارة أخرى ، تعد أفكار جيدنز حول المستقبل بديلا للاهتمام بالتنوع الثقافى والتسابق فيما هو حالى هنا . وبينما يدعو بأن العولمة لاتتضمن دهس الثقافات غير الغربية ، فلا يبدو أنه يدرك أن هذا التصريح يتطلب منه أن ينظر فى قضية الثقافات الأخرى ، إلا أن اقتراحه بعدم وجود «آخر» فى العالم ، يحول دون اطلاعه بهذه المهمة . إنه يفشل فى فهم أن مشكلة الآخر لم يكن ممكنا لها أن تظهر إلا فى عالم كوكبى فقط (بحد أدنى) . ومما لايراه برغم وضوحه ، أن رؤية العالم الموسومة بالوحدانية يمكنها أن تتعايش مع رؤية العالم كمكان لآخرين (إذا ماتركنا جانبا مسألة الآخرين الذين ينتمون إلى كواكب أخرى) ، ولاشك أن هذا الاعتراف يعد محورياً للتخطيط المفهومى للظرف الكونى .

وإذا كان حقيقياً أن جلّ المناظرة حول ما بعد الحداثة كانت تدور فى سياقات فكرية متميزة ، ومن ثم كانت هناك حاجة إلى تصحيحات مؤسسية ما ، فإن عدم أخذ جيدنز المسائل الثقافية بجدية ، يعد نقطة ضعف أساسية فى كتابه . وربما يرجع ذلك إلى اعتقاده بأن مفهوم الثقافة مرتبط دون شك بأطروحة الثقافة المجتمعية السائدة ، أو بالأيديولوجيا السائدة ، لكن مما لاشك فيه أن المناظرة المعاصرة حول الثقافة ، هى أكثر مرونة وأقل حدة عن ذلك . أما فكرة إمكان تأويل العالم ، المعاصرة ، والتى يتم تناولها بحساسية ، دون طرح القضايا التى تظهر من المناظرات السائدة حول سياسات الثقافة ، ورأسمال الثقافة ، والاختلاف الثقافى ، والهيمنة الثقافية والتعددية ، والإثنية ، والوطنية ، والعرق ، والنوع وغيرها ، ففكرة غير معقولة . ويبدو انشغال جيدنز بالهوية الذاتية وتأييده للواقعية اليوتوبية مراد فاض أعماله للالتزام المباشر بالثقافة ، بينما يثير ما يذكره حول العلاقات بين الحياة الشخصية والقضايا الكونية الاهتمام بالتأكيد (Giddens, 1991) ، وبهذه الطريقة يتفادى القضايا العويصة للطوارىء وللتنوع فى العصر الحديث الراقى . وفى كل الأحوال ، فإن نقاشه لسياسات التحقيق الذاتى الراهن فى عالم كوكبى ، يستشهد بشكل بالغ بأدلة امبيريقية ضئيلة ، وذلك برغم اكتناز كتابه بما يعتبر تعميمات امبيريقية . ويمكن تلخيص رأى جيدنز الشامل فى هذا الكتاب ، رغم بعض استبصاراته المفيدة ، باعتباره نسخة جديدة وموجزة تماماً من أطروحة الالتقاء التى مزجها «الإنسان الحديث» الخاضع للهيمنة ، بجرعة خاصة من الانعكاسية الظاهراتية .

الفصل العاشر

العولمة
ونموذج الحنين

العولمة ونموذج الحنين

« يبدو لى مجمل مشروعنا النقدى والسياسى السائد كنوع من النحيب غير المتحقق ، والذى أضحت حياتنا كلها منظمة من خلاله حول محور لشيء مات » .

(Dean MacCannell, 1989 : xi - xii)

« بالنسبة لمن يعيشون فى الحنين ، فإن العالم غريب » .

(Bryan S. Turner, 1987 : 149)

حازت مشكلة الحنين بموضع مهم فى النقاشات الأخيرة الخاصة بالنظرية الاجتماعية والثقافة النقدية ، ومع ذلك فلم يتم التنظير لها بوصفها قضية كونية . ولعل المشكلة الرئيسية فى هذا التقييم راجعة إلى عدم الحساسية تجاه التمييز بين النظرية الحنينية ونظرية الحنين : فالأولى تتعلق بالنظرية (وبالبحث) التى يحدها الحنين ، بينما تنشغل الثانية بفهم الحنين . ويدور النقاش فى هذا الفصل داخل إطار التوجه الثانى . أما بالنسبة للتوجه الأول ، فنحن نفتقد نظرية سوسيولوجية للحنين تقع فى مواجهة النظرية السيكولوجية له . وفى هذا الفصل ، سوف اتخذ بعض الخطوات نحو تصحيح هذه المشكلة ، وبشكل أكثر تحديداً ، سوف أستمر فى كشف نموذج الحنين بالرجوع مباشرة إلى العولمة . وشاغلى هو المدى الذى تشجع به العولمة النظرية الحنينية ، بل والذى تلقى به الضوء على

إنتاج النظرية نفسه بشكل أعم ، فالتنظير للحنين هو الجانب الآخر من التنظير للعولمة .

ويذكر ستاوت وتيرنز Stauth and Turner أن علم الاجتماع تسيطر عليه المعرفة السائدة ، التى تقدم الشكل الأساسى المتكرر للخطابات المنفصلة والمتصادمة للمقاربات السوسيولوجية المتنوعة . فثمة على ما يقولان تنويعة كبيرة من المفاهيم الخاصة بتلك المقاربات ، إلا أنها مفاهيم تستطر عليها فى الحقيقة مشكلة موحدة ، وهى مشكلة الذاكرة الحنينية (Stauth and Turner, 1988 : 29) . وتعتبر هذه دعوى غير هينة إلى الدرجة التى تجعل مؤيديها لايعنون على الاطلاق أن كل العلم الاجتماعى المعاصر والنظرية الاجتماعية ، أو أن كل الممارسين المعاصرين لتلك المجالات الفكرية ، متضمنون بدرجة متساوية فى إعادة إنتاج السلوك الحنينى . وأعتقد على أية حال أنه مع الأخذ فى الاعتبار ببعض المبالغة البلاغية ، فإن ستاوت وتيرنر يعتبران مقنعين . ورغم ميلنا للاعتقاد بأن هناك خطأ ما فى التخصص الأكاديمى الذى يربط نفسه بشدة بالسلوك الحنينى ، فإنه لا ينبغى علينا أن نفصح عن هذا الحنين ، أى نصفه فحسب ، وإنما يجب أيضا أن نقدم نقداً له ، كى نوجه علم الاجتماع فى مسار آخر (29 : 1988) . وهنا سوف أقبل التحدى ، من خلال تقديم تأويل للظروف التى رشحت الحنين للظهور على الجبهتين الامبيريقيتين : الاجتماعية النظرية والواقعية ، مع الإشارة الخاصة إلى العولمة .

وفيما يدور معظم النقاش هنا حول نقد الدرجة التى يخترق بها الحنين النظرية الاجتماعية ، فإنه لايتوجه توجهاً قطعياً نحو حذف السلوك الحنينى فى حد ذاته ، فمثل هذه المحاولة سوف تكون بلا جدوى وغير طبيعية فى نفس الوقت ، حيث توجد أطر يعتبر فيها الحنين عادياً . وربما يكون من المفيد حقا أن نفكر فى الحنين بنفس الطرق التى بحث بها سيجموند فرويد S. Freud فى النرجسية ، وذلك للتمييز بين الشكل الأولى العادى من الحنين ، والشكل الثانوى غير العادى

منه ، وإن بدا مثل هذا التمييز غير محورى على أية حال فى النقاش الراهن ، حتى لو كان هذا النقاش يومىء إليه من بعيد .

أولا : السياق الكونى للحنين الجامح :

إن تنظير مشكلة الحنين التى أعلنها ستاوت وتيرنز بحدّية ، وبعباراتهما الخاصة ، يقع فى النقاش المطوّل حول التأثير غير المكتشف نسبياً بعد نيتشه Nietzsche على تاريخ النظرية الاجتماعية ، وهو نقاش يتضمن أيضا تأييداً لنظرة نيتشه بخصوص مستقبل علم الاجتماع . ويتركز هدفى الخاص هنا فى مقاربة قضية الحنين بطريقة مباشرة ومن زاوية مختلفة فى آن معا . وقد نشر برايان تيرنر أيضا كتابات تالكوت بارسونز فى نقد منفصل ظاهرياً للحنين السوسيولوجى (Holton and Turner, 1986 : 209 - 209) ، كما كتب كوديهى فى سياق مواز لذلك (Cuddihy, 1978) ، وكتبت أنا أيضا فى خط مشابه لسوسيولوجيا بارسونز ، بوصفها مضادة للحنين بشكل مميز (Robertson, 1983) . وعبر تطوير حجّتهما ، يذكر هولتون وتيرنر أن بارسونز كان ضد الحنين إلى العالم الحديث وما بعد الكلاسيكى ، وأن سوسيولوجيته تشكل أيضا خطوة حاسمة لما بعد الموقع الاجتماعى فى الفلسفة الأخلاقية كما يجسدها بوضوح كتاب ألازدير ماكنتاير A. MacIntyre (بعد الفضيلة) After Virtue الصادر عام ١٩٨١ ، وكما يبرزها الموقف الحداثى من منظور نيتشه الذى يعارضه ماكنتاير تماما (Holton and Turner, 1986 : 215) . ولست أهدف هنا مناقشة الدرجة التى يمكن بها دعم تأييد تيرنر لموقفى نيتشه وبارسونز معا ، بل أحاول تأسيس فقد حنينى للحداثة ، وأن أجادل لحذف الحنين من النظرية الاجتماعية فى حد ذاتها . وبشكل محدد . سوف أحاول أن أوسع مجادلتى لستاوت وتيرنر ، من خلال طرح ما أسماه توم نيرن «النوع الحديث الجامح» من الحنين (Tom Nairn, 1988 : 347) . وخلال ذلك ، سوف أنشغل تحديداً بالآليات الكونية وبالدلالة الكونية لهذه الظاهرة .

وفى تحليله النقّاذ للملكية البريطانية (وبشكل أقل للهوية البريطانية أو البريطانية المتحدة ككل) ، يذكر نيرن أن نوع الحنين الذى كان سائداً فى القرن الثامن عشر مثلا ، لم يكن راجعا إلا لقرن أو أكثر قبل هذا العصر . وإذا أخذنا الفايكونت بولينيروك Viscount Bolingbrote كمثال للحنين الإنجليزى نهايات القرن الثامن عشر ، سوف نجد على ما يقول نيرن : «إن الحطام الفعلى للعالم الذى فقده ، كان مرتبطاً به فقط ، وأن بعض حجراته غير المسكونة كانت ماتزال فيما يبدو قابلة للإصلاح» . وعكس ذلك ، ظهر مع اهتمام القرن التاسع عشر باكتشاف التراث (Hobsbawn and Ranger, 1983) نوع من الحنين الذى كان قد تفحص الانشغال بما أسماه كريستوفر لاش» علاقة حوار مع الماضى (Christopher Lash, 1988 : 178) . وكانت هذه الفترة التى تقع من حوالى عام ١٨٧٠ إلى مطلع العشرينات من هذا القرن أو منتصفها ، تحوى انشغالا ملحوظاً بالقضايا المحيطة بالهوية القومية والدمج الوطنى عبر العالم ، باستثناء أفريقيا السوداء التى مثلت حلبة لطرح هويات القوى الإمبريالية . لكن هذه القضايا بدت فى أفريقيا ، وفى مناطق من آسيا والمحيط الهادى أيضا ، كما لو لم تكن امتداد ملموساً للهويات الغربية ، كما فى فكرة «عبء الرجل الأبيض» ، وإنما أيضا أشكالاً من الهوية والدمج المتفق عليه مع بداية الأنثروبولوجيا الوظيفية المبكرة . وبعبارة أخرى تضمنت الإمبريالية الغربية نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين دمجاً سياسياً ورمزياً للأراضى الأفريقية وغيرها ، داخل الهويات القومية للأمم الإمبريالية ، كما تضمنت أيضا نسب وظيفية اندماجية للمجتمعات البدائية . وقد جمع هذا التضمين مفهوماً حداثياً للوظيفة ، مع إضافة حنينية للمفهوم الغربى للمجتمع على ما يورد آردنر (Ardener, 1985) . أما الرأى الغربى فى المجتمع الأصلى ، فقد كان يعارضه كثيراً الطرح غير الواعى لمجتمع السكان الأصليين . ولم يبدأ علماء الأنثروبولوجيا (Camaroff and Comaroff, 1991) والمؤرخين (Walls, 1991) إلا مؤخراً فى القول بأن اكتشاف التراث واستلهامه ، يجب أن يوضعا داخل السياقات المركبة للعلاقات بين المجتمعات المسيطرة والتابعة فى الاطار الكونى .

وقد تبلور علم الاجتماع تحديداً كما نعرف ، أثناء الفترة التى تحدثت عنها ، وهى الفترة التى تنامى فيها الحنين الجامح الحديث حقا ، وهى نفسها الفترة التى تنامت فيها «الحكايات الكبرى» أو الأيديولوجيات الكبرى عبر علم الاجتماع الكلاسيكى فى الغرب ، وفى أوروبا الوسطى إلى حدّ ما .

وبخصوص هذا الظرف ، سوف أقدم حججا ثلاث : أولها ، أن هناك علاقة وطيدة بين تنامى الحنين والحكايات الكبرى معا ، وبالنظر إلى تضخيم كل منهما للآخر فى المراكز الرئيسية التى ظهر فيها التراث الرئيسى للنظرية الاجتماعية ، وتحديداً فى بريطانيا وفرنسا وألمانيا ، والولايات المتحدة الأمريكية إلى درجة ما . فقد غذّى الحنين الجامح بين الصفوة القومية ، أعمال رواد علم الاجتماع ، والعكس صحيح . ومن المهم تماماً الإشارة إلى وجود انشغال ملحوظ ومطرد منذ سبعينيات القرن الماضى ، بتأسيس رموز قومية ، وحركات واحتفاليات (Hobsbawn and Ranger, 1983) . ومع نهاية القرن التاسع عشر ، شهدت واشنطون حتى أوروبا ، وحتى طوكيو ، نوعا من الحنين الجامح المنقاد سياسياً ، والذى تكلم عنه نيرن بشكل مفصل ، رجوعاً إلى بريطانيا ، وإلى اليابان بشكل خاطف (Nairn, 1988 : 271) .

إن علينا أن نحترس كى لا نبالغ فى الإلحاح على الانشغال الفائض بالرموز والطقوس المبجّلة للهوية القومية فى العشرين عاماً الأخيرة من القرن التاسع عشر . إذ إن البحث عن الماضى فى منتصف هذه الفترة ، كان قد أصبح جهداً وطنيا فى كل أمة تقريباً فى أوروبا الوسطى والغربية . وبينما كانت نخبة أوروبا الغربية منشغلة لقرون طوال باكتشاف الأسلاف البعيدين الذين يستحقون الاحتفاء والمحاكاة ، فى المناطق المحلية وفى أراضى الانجيل واليونان القديمة أيضا ، كان منتصف القرن التاسع عشر يشهد حضوراً مكثفاً لهذا البحث . وفى هذا الوقت تقريباً ، على ما يذكر سيلبرمان (Silberman, 1989 : 3) ، كان الانفتاح قد توقف عن أن يكون ماضياً للأفراد المغامرين ، ليضحى بحثاً وطنيا .

وقد تيسر جزء كبير لهذا البحث ، بفعل علم الآثار الوليد ، «والذى كان قد أدى نحو عام ١٨٥٠ إلى موقف يمكن أن تقاس فيه الهيبة الإمبريالية ، بعدد سفنها الكلى على الأقل فى ألمانيا وانجلترا وفرنسا» (4-3 : 1989) . وفى المتاحف العامة ، كانت هناك «خزانات وطنية للفضول» (Silberman, 1989 : 4) ، حيث كانت تعرض أعمال مثل رخام الچين وحجر رشيد . وفى إنجلترا ، وصل هذا النوع من الحماس إلى قمته فى معرض القصر البللورى عام ١٨٥١ . ومع نهاية القرن ، كان السومريون وما قبل الهلينستيين وحضارة كريت قد أضيفوا إلى الرصيد الأثرى الخاص بالرومان والمصريين واليونان والسوريين . وبشكل عام ، أصبحت المعارض العالمية للإنجازات القومية شائعة بقدر واضح .

ومع ذلك ، ورغم هذا الاعتراف الضرورى بانشغال القرن التاسع عشر بالأصول المحلية والأولية ، شهد العقدان الأخيران من هذا القرن انفجاراً فى كثافة واتساع الاهتمام بالاحتفالات الرمزية والطقسية بالأمة وبالإمبراطورية . وكما كتب ستيفن كيرن فى دراسته المهمة عن الثقافة الكونية البازغة فى ذلك الوقت ، فإن : «صور الأمم عن نفسها على مدار المسار الكامل للزمن ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً ، قد تغير بعد عام ١٨٨٠» (Stephen Kern, 1983 : 277) . على أية حال ، وكما رأينا فى الفصل الثالث ، فثمة فروق دالة بين الأمم فيما يتعلق بمعنى الماضى . وبينما كان الانشغال الحنينى منتشراً ، بشكل أشد وضوحاً بين القوى الأوروبية العظمى مثل بريطانيا وفرنسا وألمانيا وروسيا وإيطاليا والنمسا والمجر ، كان هناك تنوع دال فى كثافة ونمط الانشغال بالماضى معاً .

وعلى حين بدا كيرن ونيرن Kern and Nairn وبقية من أسهموا فى الكتاب المؤثر الذى حرره هو بسبوم ورينجر على حق غالباً ، فى الإلحاح على اعتبار القرن التاسع عشر أكثر المراحل حسماً فى ظهور الحنين الحديث الجامح ، فقد قيل إن الضغوط التى أدت إلى الانشغال المعبر عنه بالهوية القومية والتراث ، قد

بأت تعلن عن نفسها بطريقة ما مبكراً عن ذلك فى بعض المجتمعات الآسيوية ، التى تمد الصين واليابان من أهمها ومـاتزال . وقد خلفت التدخلات فى هذين البلدين أثناء الخمسينات من القرن التاسع عشر «استجابة عالية للغرب» (Schwartz, 1964 : 9) . وكما رأينا فى حالة اليابان ، فقد أدى ذلك إلى الاستلهام المدهش للأساطير القومية فى مطلع فترة ميجى (Gluck, 1985) ، لكنه أدى فى الصين إلى ازدواجية وعدم استقرار متزايدين . وقد كان فى الصين انشغال خاص بالتراث وبعلاقته بالحضارة (Gong, 1984) . ولايعنى ذلك بالطبع أن مفهوماً كالتراث كان متاحاً للآسيويين الشرقيين ، فمفهوم التراث الغربى الخاص بالقرن التاسع عشر لم يتم ترجمته إلى اللغة الصينية إلا فى نهاية القرن التاسع عشر (Schwartz, 1964 : 50) . ومما يجدر ذكره أن مفهوم «الحنين» مثّل موضوعاً بارزاً فى الأدب الصينى منذ عصر كونفوشيوس فى القرن السادس قبل الميلاد على الأقل ، على الرغم من أننى عند تسجيل ذلك لا أرادف بين النزعة التراثية والحنين . لقد بشّرت استجابة الصين واليابان للتدخل الغربى منتصف القرن التاسع عشر ، بنبوءة ما أصبح فيما بعد ظاهرة عالمية شاملة ، هى صوغ أيديولوجيات التحديث المتأخرة ، التى دمجت فى أنماط متنوعة ، انشغالا حنينيا ، مع ماض واقعى أو حنينى ، ونبذ مستقبلى أو تقدمى للتراث (Cuddihy, 1987 : 173 - 174) .

أما ثانية هذه الحجج ، فتتصل بإصرارى على أنه فى الفترة المذكورة ، انتشرت بعض الأنماط الرئيسية المتكررة من النظرية الاجتماعية الغربية ، وتحديداً المآزق التى تم التعبير عنها فى ثنائية مفهومى المجتمع المحلى والمجتمع العام ، وفى التمييزات المرتبطة بها ، وفى البحث عن دمج وطرح هويات قومية ، فى مناطق أخرى من العالم مثل أمريكا اللاتينية وتركيا والصين واليابان ، بطرق تطرح بداية لخطاب كونى متعلق بالخطوط الرئيسية للمجتمع الحديث ، وموصول بالكيفية التى يجب أن يبدو عليها ، وأن يشتغل بها . وربما كان الوقع المبكر لعلم

الاجتماع الكلاسيكى الغربى فى هذا الخصوص ، على ما ذكرت قبلا ، هو أكثر المظاهر على الأطلاق التى أهملها تاريخ النظرية الاجتماعية ، التأريخ له . وربما صاغ علم الاجتماع أكبر وقع له على الشئون الدولية إبان فترته الكلاسيكية ، على الرغم من أنه كان متأثراً ، كما زعمت أيضا فيما سبق ، بدرجة كبيرة ، بالظروف الوطنية والدولية وقتها . ومما له أهمية خاصة فى السياق الحالى هو الوقع المختلف لفكر علماء الاجتماع فى هذه الفترة الكلاسيكية ، وتحديداً فكر هربرت سبنسر ، حول الأعضاء المستجدين فى المجتمع الدولى ، وكانت اليابان من أهمهم . ورغم أن هذا البلد ظل ناجحاً لمدة طويلة فى التحكم فى تاريخه الخاص ، وفى التعبير عن هويته العضوية وعن جوهره ، بأشكال مستعارة من ثقافات أخرى ، وبالذات من الصين (Pollack, 1986) ، فإن نخبة ميجى الجديدة كانت واضحة وبارعة بشكل خاص فى إعادة بناء الهوية اليابانية والتراث . ويستشهد سميث R. J. Smith بأحد اليابانيين ممن قدم ملاحظة لعالم فيزيائى ألمانى عام ١٨٧٦ ، ذكر له فيها أن «اليابان لا تاريخ لها ، فتاريخنا يبدأ اليوم» . ومع نهاية فترة ميجى ، أدت هذه النزعة إلى تكريس حنين نافع تماماً حول مسائل مثل : النظام الإمبريالى ، والشنتو بوصفها ديانة أهلية قومية ، وأخلاقيات الساموراى ، والمعتقد الكونفوشى بوصفه أسلوباً لتقوية الجوهر الوطنى اليابانى وتعضيده كمجتمع «فريد» بالكامل ، فى مواجهة العالم الخارجى (R. J. Smith, 1983. Buruma, 1989 : 44. Gluck, 1985) . كما يسر الالتفاء بآسيا نهايات القرن التاسع عشر من الشوق الحنينى من جانب الغربيين نحو ماضى غربى بسيط (وهو ما يشبه التوق التنويرى للتجانس الشرقى) . وفى اليابان ، رأى الناس عالماً مفقوداً فى الكيان الغربى ، وهو موضوع تم الكشف عنه بشكل مثير للاهتمام فى نقاش يوكوياما (Yokoyama, 1987) حول صور اليابان فى بريطانيا إبان العصر الڤيكتورى .

لقد أعطى وضع اليابان لها كمستجدة ، وقدرة قادتها على صوغ أساليب أيديولوجية لتجاوز مأزق ثنائية المجتمع المحلى والمجتمع العام ، بعض الامتيازات الفارقة عن البلدان الأوروبية المتأخرة فى الدخول ، والتى تعد ألمانيا من أهمها بشكل واضح ، إلا أنها تعلمت منها الكثير فعلياً حول تكوين الهوية القومية ، وفي الوقت نفسه ، استطاعت اليابان أيضا أن تحتفظ بغالبية علاقتها التاريخية بالصين . والحقيقة أن نجاح اليابان الظاهر فى الاستجابة للغرب ، أضحى نموذجاً إشكالياً للصين ، لعل من أهم مظاهرة تلك الجرعة الكبيرة من الأفكار الغربية التى وصلت الصين بعد عام ١٩٠٠ ، عن طريق تجارب الطلبة الصينيين فى الجامعات اليابانية ، وعبر الترجمات الصينية للترجمات اليابانية عن اللغات الأوروبية (Schwartz, 1964. Wang, 1966) (من مظاهر هذا النطاق الموصّل ، دور اليابان فيما يتعلق بفشل الماركسية الشيوعية فى تنمية مجتمعها على نطاق واسع ، مقارنة بنجاحها فى الصين) . وقد كانت ألمانيا واليابان فى الفترة الأخيرة من الحرب العالمية الثانية بالطبع ، على وشك أن تصبحا القوتين المحوريتين الرئيسيتين الملتزمتين بطرقهما الخاصة على تجاوز ما هو حديث ، بوصفهما أمتين محرومتين ، أو بتحديد أكثر ، بالتجاوز التركيبى المحسوب للأسطورة الحديثة القائمة على التوتر بين الجماعة والمجتمع العام .

يمكننا الآن القول أنه : «لاتمييز اجتماعى بنيوى رئيسى ، ولا حتى طبقى ، قد لقى تعضيداً هائلا مثلما حدث مع الفصل الأيديولوجى بين ما هو حديث وما هو غير حديث» (MacCannell, 1989 : 8) . ويمكننا أيضا أن نعترض لأن اهتمام أحد المجتمعات السوسيولوجى على الأقل ، قد تركز على التمييز بين الطبقات ، وأشير بذلك إلى بريطانيا حيث كانت الطبقات دون شك هى الفكرة النمطية المتكررة السائدة فى التحليل السوسيولوجى . ومع ذلك ، فمن اليسير أن نرى أن غالبية تحليل الطبقات فى بريطانيا ، كان منقاداً فى الحقيقة وراء إشكالية الجماعة المحلية والمجتمع العام . وبشكل محدد ، يمكن مطالعة الحماس لأسلوب حياة الطبقة العاملة بوصفه أسلوباً آخر للتعبير عن الندم على الثقافة الماضية .

ورجوعاً إلى حجة ماكانيل ، يمكننا أن نرى أن التمييز الأيديولوجى كان مؤسسياً بطرق متنوعة ، فهو ليس مشفراً فحسب ، وموظفا بوصفه مظهراً محورياً للثقافة الدولية وغير الحكومة ، وإنما تم بناؤه أيضا فى نسيج الحياة المجتمعية الداخلية ، وتحديداً فى السيرة الخاصة بالمؤسسات التعليمية فى كل ركن من العالم ، حيث هو فى مجمله وفى تفصيله ، جزء من طريقة التفكير الحديثة . ولا يغيّر تعديل هذه الفكرة (جزئياً من خلال اللعبة ما بعد الحداثية) من حقيقة أن القرن العشرين كان القرن الذى أصبحت فيه التمييزات الهندسية بين مجموعات الأمم ، محورية فى نمط التفكير المشترك عالمياً .

وكما كتب ما كانيل أيضا ، فإن : «أفضل إشارة إلى الانتصار النهائى للحداثة على الاتفاقات الاجتماعية الثقافية الأخرى ، ليس هو اختفاء العالم القديم ، وإنما الحفاظ الاصطناعى عليه وإعادة بنائه فى المجتمع الحديث» (8 : 1989) . ويجب الأخذ فى الاعتبار بهذا التأويل على ضوء المناظرة المتنامية حول الحداثة وما بعد الحداثة ، رجوعاً بشكل خاص إلى دلالة كلمة «اصطناعى» . ومع ذلك ، فإن ماكانيل يصيب هدفا مهما بل يقول : «إن فصل السمات الثقافية غير الحديثة عن سياقاتها ، وتوزيعها بوصفها ألعاباً حديثة ، يبدو واضحاً فى حركات اجتماعية متنوعة نحو النزعة الطبيعية ، وكأنها ملمح للمجتمعات الحديثة ، مثل تيارات الموسيقى الشعبية والطب الشعبى ، والزينة والسلوك الشعبى ، والملابس الريفية» (8 : 1989) ، وأن تحويل ما هو قبل حداثى إلى نمط متحفى ، هو سمة رئيسية لما بعد الحداثة .

إن نقاش ما كانيل للدفعة ما بعد الحداثية فى الثمانينيات من هذا القرن ، يعد نسخة ممتازة من التقييم الذى يرى أن فكرة ما بعد الحداثة هى ببساطة امتداد مبالغ فيه لفكرة الحداثة ، على الرغم من أنه يقع أحيانا بسهولة فارطة فى فخ التأييد المجرد لكون الحداثة قد وجدت فعلا ، على حين ليست ما بعد الحداثة إلا تصور فكرياً . على أية حال ، فقد ذكر ماكانيل ، مثله كأى أحد آخر ،

أن فكرة تقسيم العالم إلى حداثى وما قبل حداثى ، هى سمة للحداثة ، وتشيّد المؤسسات والممارسات المتنوعة التى كرست نفسها لهذه القسمة ، بشكل واع ، تعريفا للحداثة ولحدودها ، من خلال الطرح المباشر والملموس لما هو خارج عن الحداثة (MacCannell, 1989 : 9) .

لننظر الآن بإيجاز إلى حالة خاصة ، هى النسق الحنينى فى النظرية الاجتماعية الألمانية . فبعد أن تم توحيد ألمانيا فى سبعينيات القرن الماضى . وبينما كانت تنقصها أسطورة قومية قابلة للتوظيف ، وماض غير منقطع نسبياً كالذى كانت تتمتع به إنجلترا (أو بريطانيا) وفرنسا وروسيا ، كان مستحيلا على المواطنين الألمان أن يعتقدوا أن بلدهم كان دوما موجوداً وسيظل موجوداً (Kern, 1983 : 278) . وقد كانت أنساق الأفكار السوسيولوجية المؤثرة بقوة ، والتى أنتجت فى ألمانيا وقتذاك ، تشاؤمية بدرجة عالية بخصوص المستقبل والحداثة بشكل عام (Liebersohn, 1988. Ringer, 1969) . ومن عدة نواح ، ضبط نشر كتاب فردناند تونيز F. Toennies (الجماعة المحلية والمجتمع العام) Gemeinschaft und Gesellschaft الصادر عام ١٨٨٧ (وأعيد نشره عام ١٩٥٧) النبرة فى هذا الصدد ، برغم أن تونيز نفسه أنكر أنه كان يدين المجتمع المحلى ، وزعم أنه رفض الشوق الرومانسى إلى الماضى الخاص بالقرون الوسطى . وفى الاطار الأوسع للفكر الألمانى ، شكل كتاب أوزفالد شبنجلر Oswald Spengler (انهيار الغرب) The Decline of the West ، والذى كتب أثناء الحرب العالمية الأولى ، ونشر لأول مرة عام ١٩١٨ ، ذروة لتشاؤمية هذا الوقت[1] . ويبدو أنه من بين المنظرين الاجتماعيين الألمان ، كان لدى جورج زيمل وحده انشغال محدد وتأملى بأسس الحنين . وبينما لم يكن منشغلا مباشرة بالعولمة ، فقد أشار زيمل بشكل واضح إلى الجانب الحنينى من الحداثة ، عندما ذكر أنها تبدو كما لو كانت تتضمن فحسب انشغالا راهنا بالمعنى الشخصى للهوية الذى يمكن تحقيقه فى العالم الحديث ، أو بتعبير جيد لوفسكى Jedlowski : «على أسس الذاكرة

الشخصية فقط تقريباً (Jedlowski, 1990 : 147) . ومن الجدير بالتسجيل أيضا ، أن توصيف زيمل وتأويلاته للحياة الحديثة ، قد استخدمت من قبل أوزفالد شبنجلر لتأييد حجته المرتبطة بانهيار الغرب (Hughes, 1952) . ومن اليسير معاينة أن ما قاله زيمل حول الذاكرة الشخصية في علاقتها بالحداثة المجتمعية ، يمكن أن يتم تطبيقه على العلاقة بين الذاكرة المجتمعية والعولمة . وبعبارة أخرى ، وإشارة إلى العولمة ، أصبحت فكرة المجتمع ، فى المراحل الأخيرة على الأقل من العولمة ، حالة للذاكرة (Smith, 1990 : 177 - 180) .

وقد عكس كتاب (التشاؤمية الثقافية) Kultur Pessimismus لماكس ڤيبر ، أكثر علماء الاجتماع تأثيراً ، عصراً جليدياً لانهائياً خاصاً بكل الجنس البشرى (Merquior, 1980 : 187) ، بينما كانت أفكار مثل « الأسطورة الحديثة » و «المجتمع المحلى الشامل» تسيطر بشكل واسع فى ألمانيا على محاولة المنظرين الناقدين ، بعد أحداث أو شڤيتز ، أن يستكملوا المشروع التنويرى القديم من ناحية أخرى . وكما ذكر جون راشمان ، برجوعه تحديداً إلى يورجين هابرماس «أن شيئاً يشبه الابتكار الاستعادى متضمن فى التنظير لمثل هذه الأفكار المتكررة» (John Rajchman, 1988 : 184) . والحقيقة أن راشمان يذهب إلى تأييد فكرة أن الخوف الألمانى ، أو النقص البيّن للاطمئنان الذاتى ، هو فى أفضل رؤية له ، نتاج للخطاب حول الحداثة ، مقترحا أن إرادة الحنين هى حقا قضية مميزة فى الحداثة (على الرغم من أنها أيضا نتاج للمرحلة الحديثة المبكرة من الكونية ، وللتصميمات المعاصرة لها) . وبشكل أكثر مباشرة ، يتهم بوروما ، ربما بشكل ظالم ، هابرماس فى طرحه المتناقض للوطنية المستنيرة والعاطفية غير النقدية (Buruma, 1989 : 43) . ويتركز هذا التناقض الألمانى القديم ، مثلما يذكر بوروما ، على فكرة ألمانيا بوصفها كياناً سياسياً قانونيا من ناحية ، ومن ناحية أخرى باعتبارها وطناً خالياً من السياسة ، أى أرضا تبحث بقلق عن الهوية (وقد تمت مساجلة حول ذلك الرأى ، قبل التوحيد الأخير لألمانيا) .

ويعد مثل هذا التشخيص الجارف مخاطرة دون شك ، كما تنقصه المرونة . وفى الإمكان الحصول على منظور أكثر صفاء حول النظرية الاجتماعية الألمانية عن النزعة إلى الحنين ، من نقاش جيرى موللر حول النزعة المحافظة فى كتابه (الإله الآخر الذى فشل The Other God that Failed الصادر عام ١٩٨٧ . والركيزة الرئيسية فى تحليل موللر ، هى زعمه أن الغالبية العظمى للمثقفين الألمان ، سواء منهم التقليديين أو النقديين ، كانوا منضمين إلى اليمين السياسى حتى بعد فترة عام ١٩٤٥ ، بالاستثناء الواضح لمدرسة فرانكفورت التى مهدت للنظرية النقدية المعاصرة . وحتى فى هذه الحال الأخيرة ، ثم عنصر قوى من التأييد لفكرة العالم الصافى ذى «الذوق الراقى» .

ومن الملامح الكبرى للحداثة التى كان لها وقع قوى فيما يتعلق بالحنين ، ملمح مقتضيات الهيمنة فى الدولة القومية الحديثة ، على طول أغلب القرن العشرين ، فى مواجهة التنوع الإثنى والثقافى . وفى أعقاب الثورتين الفرنسية والأمريكية نهايات القرن الثامن عشر ، انتشر حول العالم الغربى اشتراط عيش الناس كمواطنين فى مجتمعات قومية مكوّنة . وبشكل أكثر تحديداً ، انتصرت النزعة القومية فى الفترة بين عامى ١٧٥٠ - ١٩٢٠ ، بوصفها مثالا يتضمن محاولة التغلب على التنوع الثقافى الإثنى المحلى ، والدينى أيضا . وكان الأمر يقتضى أن تنتج الأمم مواطنين على مستوى واحد لايمكن أن تتحدى أخلاصهم المجاوز للمجتمع ، ولاءهم للأمة . وقد يزعم البعض قائلا إن مثال الهوية القومية يعود إلى زمن أقدم من ذلك بكثير . وعلى سبيل المثال ، ينشغل نقاش سايمون شاماً Simon Schama الغنى ، حول الهوية الهولندية فى القرن السابع عشر ، بمجتمع الأمة بوصفه كيانا لايُفترض أنه وجد قبل الثورة الفرنسية (Schama, 1987 : 6) . ويقترح شاما أن مجتمع الأمة كان ظاهرة اجتماعية ثقافية مهمة ، على الأقل فى الغرب قبل الفترة التى بدأت فيها الثورة الفرنسية تقريباً . على أية حال ، وبرغم أننى آخذ برأى شاما فى جدية ، إلا أننى أعتبر نوعية النزعة

القومية التى نمت قبل نهايات القرن الثامن عشر بوصفها تحمل دلالة ابتدائية تماما فحسب فيما يتلعق بالعولمة ، حيث لم تبدأ العولمة الحديثة الدخول فى مرحلة ملموسة نسبياً إلا مع ظهور الأفكار الواضحة المتعلقة بالصلة بين القومية والدولية نهاية القرن الثامن عشر (Kohn, 1971. Brubaker, 1990) . وفى نفس إطار شاما الذى قدمه فى كتابه الصادر عام ١٩٨٧ ، يعترف ماكنيل Mcnell بأن : «فكرة اعتبار أنه من حق الحكومة أن تحكم المواطنين نوى الروح المتفردة ، قد ضربت بجذورها وترددت فى أوروبا الغربية ، بداية من نهايات القرون الوسطى» . كما يرى أيضا أن هذا المثال قد ضعف بشكل ملحوظ فى أوروبا الغربية منذ مطلع العشرينيات من هذا القرن . إلا أنه زاد قوة فى أماكن أخرى ، وتحديداً فى المناطق التى خرج منها الاستعمار فى أفريقيا وآسيا : (Mcneill, 1986 : 7) . وبشكل واضح ، ينبغى أن نعدل من هذا الرأى ، دون أن نغيره تماماً ، على ضوء الأحداث الأخيرة فى أوروبا الوسطى والشرقية ، وفى الاتحاد السوڤيتى السابق .

وكما أشار ماكنيل فيما بعد ، فقد : «وقع شىء ما فى أوروبا الغربية حوالى عام ١٧٥٠ ، أدى إلى تغيير الأنماط السائدة للمجتمع المتحضر» (34 : 1986) ، مما يعد مكونا محوريا لتفسيره الخاص لتوقف المعيار التاريخى المتعلق بالشعوب التى تعيش فى تجمعات إثنية متعددة ، بوصفها قوة تمارس فعاليتها على الصفوة الأوروبية خلال ما يسميه «المثال الكلاسيكى» . وكما أصبحت اللغتان الرومانية والإغريقية من مستلزمات التعليم ، قدم المؤلفون الأغريق والرومان الوثنيون ، للأوروبيين ، مثالا للحياة مبنياً على مشاركتهم فى حكم المدينة الدولة (Mcneill, 1986 : 36) . لقد فتنت التماثيل والزهريات الإغريقية القديمة أبناء الطبقة الأرستقراطية منذ عصر النهضة ، إلا أن تحول اليونان إلى مثال منتشر لم يقع سوى فى منتصف القرن الثامن عشر (Silberman 1989 : 4-5) ويكاد لايكون هناك شك فى أن المثال الكلاسيكى قد استمر فى وقعة القوى على

الصفوة الأوروبية المثقفة حتى الفترة الكلاسيكية من علم الاجتماع ، وبالتالى أصبح له وقْع على نمو النظرية الاجتماعية ككل فى القرن العشرين . ويتضح هذا الوقع على النظرية الألمانية الكلاسيكية فى انشغال ماكس ڤيبر بالهيمنة الثقافية للأمة الألمانية ، فى سياق يمكن فيه فهم توجهه نحو السؤالين : البولندى واليهودى ، إن لم نشكره عليه (Abraham, 1992) بينما أشرت آنفا إلى تأثيره على بعض أعمال النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، ويوضح أكثر على أعمال هابرماس (من ناحية أخرى ، يقبل هابرماس بوضوح فكرة المجتمع المتعدد الإثنيات) . وقد اعتمدت بعض أعمال دوركايم على كتاب فوتسيل دوكولانج Fus-tel de Coulanges (المدينة العتيقة) La cité antique ، والذى أعيد طبعه عام ١٩٨٠[*] ، بينما تأثر العنصر الكلاسيكى فى أعماله السوسيولوجية ، بشكل ملحوظ ، بالكتابات ذات المسحة الحنينية لروبرت بيللا ، وبالذات بفعل دوره كمؤلف لكتاب (عادات القلب) Habits of the heart الصادر عام ١٩٨٥ ، وهو عمل مبنى بشكل مفتوح على الروح الإغريقية (Holmes, 1988 : 36) ، وعمل ألازدير ماكينتاير (بعد الفضيلة) عام ١٩٨١ ، وكتابه الآخر (عدالة من ؟ وأية عقلانية ؟) Whose Justice? Which Rationality الصادر عام ١٩٨٧ . على أية حال ، يتعامل كتاب (المدينة العتيقة) مع ما قد نسميه الإشكاليات الاجتماعية الدولية ، بينما يتعامل كتاب (عادات القلب) مع مجتمع أحادى[٢] .

(*) فوستيل دوكولانج (١٨٣٠ – ١٨٨٩) مؤرخ فرنسى ، اشتغل بتدريس التاريخ فى جامعتى ستراسبورج والسوربون لفترة . وقد ظهر كتابه (المدينة العتيقة) سنة ١٨٦٤ . وعنوان الكتاب بالكامل هو (المدنية العتيقة – دراسة فى الطقس والقانون والمؤسسات لدى الأغريق والرومان) .

ويحتوى الكتاب على دراسة لعبادة الإغريق والرومان وشرعهم وأنظمتهم . ومن أمثلة الموضوعات التى تناولها المؤلف بالدراسة هناك : العقائد عن الروح وعن الموت ، عبادة الموتى ، والزواج ، الطلاق ، التبنى ، القرابة ، السلطة فى الأسرة ، والتوارث .

ويلاحظ أن المؤلف يقارن أحيانا بين النظم المتبعة عند اليونان والرومان ، والنظم التى كانت موجودة فى الهند القديمة .

وقد لايمكننى هنا أن أقدم توثيقاً شاملا لوقع المثال الكلاسيكى على النظرية الاجتماعية ، كما وصل إلى علم الاجتماع الحديث عبر العلاقة التكافلية بين ظهور علم الاجتماع الكلاسيكى والصلابة الكونية للمجتمع القومى المتجانس فى الفترة ما بين عامى ١٨٧٠ - ١٩٢٥ . على أية حال ، فمن المهم أن نشير إلى أن الحنين قد تكوّن فى أصول ما وصفه ماكنيل على أنه المثال الكلاسيكى . ومن خلال الإلحاح على أن هذا المثال كان يتضمن فشلاً مستمراً فى ملاحظة الأجانب والعبيد الذين عاشوا فى أثينا القديمة وفى روما إبان فترات مجدها الإمبريالى ، يشير ماكنيل إلى أن الحنين لمجتمع ريفى متجانس كان مظهراً دالا تماماً لفكر كبار المؤلفين الأثينيين ، فقد حققوا ازدهارهم بينما كان الأنتقال من المجتمع الريفى المتجانس جارياً ، كما ظهرت أعمالهم بفعل القيود والآلام الكامنة بقدر كبير فى هــذا الأنتقال (Mcneill, 1986 : 23) . وقد انتقــدت مارتا نوسباوم M .Nussbaum أعمال ماكينتاير الأخيرة من زاوية مختلفة بشكل ما ، مشيرة إلى أنه فى تمنّيه الرجوع إلى النسق الأخلاقى لقدماء الإغريق ، يفشل فى ذكر أن قائمة أرسطوا للفضائل كان ينوى بها أن تكون دولية ، مؤسسة على تجارب يتقاسمها كل البشر (M. Nussbaum, 1989 : 41) . من هنا ، لم يقع فى ظن أرسطو أن المعتقدات لها مبررها من وجهة نظر تراث واحد محلى فحسب ، ولذلك اتجه نحو فارس واسبرطة وأثينا فى بحثه عن نموذج للحياة الطيبة .

وتتبدى حجتى الثالثة فى تأكيدى على أن العولمة مثلت جذراً أولياً لظهور الحنين الجامح . وبشكل أكثر تحديداً ، فإن فترة الانطلاق والسرعة المتزايدة للعولمة نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين ، هى التى شهدت نضج الحاجة إلى استلهام التراث . لقد كان الحنين الجامح ، باعتباره شكلا من السياسات الثقافية ، ومن ثقافة السياسات أيضا ، ملمحاً رئيسياً للعولمة .

ولأهداف معينة ، من الملائم أن نفكر من الحنين ذى الدافع السياسى من قبل الصفوة القومية الفعلية أو الكامنة ، بوصفه نابعاً من مزيج من الحاجة

الملحة للدمج القومى ، ومن تهديد تحويل الهوية القومية إلى شكل نسبى من خلال ضغط المجتمع الدولى . لكن ، وكما جادلت فى هذا الكتاب ، تعتبر عولة الخصوصية تشخيصاً تقاطعياً ، حيث عولة الخصوصيات القومية هى مكوّن للضغط الذى تحول إلى عولة . وبعبارة أخرى ، يعد الالحاح على الهوية القومية المجتمعية من مكونات تحول الأيديولوجيا المجتمعية إلى مؤسسة (Lechner, 1989) ، أى تحويل التوقعات المنتشرة عالمياً إلى شكل مؤسسى مرتبط ببنية المجتمعيات ووظيفتها ، بما فى ذلك توقع تفرد الهوية .

وبوصفه تخصصاً أكاديمياً ، دخل علم الاجتماع مرحلته الحاسمة فى التحول المؤسسى المبكر ، أثناء ما أسميه فترة انطلاق العولة الحديثة . وقد حدث ذلك رجوعاً إلى الموضوع العام للعولة ، وإلى مشكلة الفرد والمجتمع الأكثر خصوصية ، بأكثر منه رجوع إلى الاعتراف المنوّه عنه بالعولة . أما الدرجة التى كان علماء الاجتماع الكلاسيكيون منشغلين فيها حقيقة بالظرف الكونى الأشمل ، فتلك قضية أثرتها بالفعل في عديد من المناسبات . وفى الغالب ، كان علماء الاجتماع مهتمين ، بطرق حنينية عادة ، بقدوم الحداثة الغامضة وانتشارها فى المجتمعات الحديثة ، وبمشكلات الدمج والمعنى اللذين يصاحبهما نوع جديد من المجتمعات القومية الموحدة نسبياً . وحتى هربرت سبنسر ، أكثر علماء الاجتماع تأثيراً عالمياً فى الفترة المذكورة ، لم يكن من معتنقى الحداثة العقلانية، على الرغم من الاعتقاد بعكس ذلك ، وعلى سبيل المثال ، فقد قدم نصيحته لنخبة الفترة المبكرة من عصر ميجى فى اليابان ، بأن يتشبثوا بقوة بعاداتهم الدينية (Spencer, 1966 : 417) . وحين يتحدث عن بلده بريطانيا ، افترض سبنسر أن الخصوبة الفعلية التى نتجت من الانسجام العضوى المرتبط بأيديولوجيا القرون الوسطى ، لم تختف بأكملها (Hartz, 1964 : xv) . لقد قدمت الدفعة العلنية لأفكار سبنسر حول التقدم والتطور مفهوما نظرياً قابلا للتطبيق حول العلاقات بين المجتمعات القومية (وهى تحديداً علاقات تنافسية وصراعية تكيفية) ،

وكذلك قدمت معنى للمصير الإنسانى الذى يجب أن تشارك فيه المجتمعات الفردية . لكنه مثل ڤيبر ، وفى مواجهة التلقى الدولى لأفكاره ، تجاهل سبنسر تفاعل المجتمعات مثلما تجاهل تفاعل الحضارات بوصفه متغيراً حاسماً . وعلى أية حال ، فقد حذر سبنسر من أن الأيديولوجيا الوطنية تعتبر خطراً من وجهة النظر السوسيولوجية .

ثانيا : الحنين والشكل الحاد للعولمة :

لقد تتبع تيرنر كثيراً تاريخ مفهوم الحنين ، ملحا على صلته الواطدة بفكرة الاكتئاب فى الفكر كثيراً تاريخ مفهوم الحنين ، وعلى دلالته الطبية والأدبية والدينية فى الغرب . واستكمال لنقاش فريد ديڤيز حول الحنين من منظور تفاعلى رمزى (Fred Danis, 1974) ، يشير تيرنر (179 : 1987) إلى أن الحنين بمعناه الحرفى للشوق للوطن ، قد عرّفه جوهانز هوفر Johannes Hofer فى التحليل الطبى ، إبان القرن السابع عشر ، بوصفه أعراضا (اكتئاب ، بكاء ، فقدان شهية ، يأس) للمشتاقين إلى أوطانهم من أعضاء الحملات التبشيرية السويسرية ، الذين كانوا يحاربون فى مناطق بعيدة عن أوطانهم . ويمكننا أن نضيف إلى هذا التعريف ، أن الحنين لايبدو أنه قد استخدم بشيوع فى اللغة الإنجليزية كإشارة للشوق إلى الوطن إلا فى القرن الثامن عشر (Onions, 1966 : 615) . ويعتبر تيرنر أن المفهوم شبه الطبى للحنين كالشوق للوطن ، «غير ذى شأن بطريقة ما» ، مادام يتعين علينا ، فى سياق تراث أغنى من الخطاب حول الاكتئاب ، أن نتحدث فلسفياً وسوسيولوجياً عن الحنين بوصفه ظرفاً أساسياً للغربة الإنسانية (Turner, 1987 : 150) . وعلى الرغم من أنه مقنع فى هذا الصدد ، إلا أنه ينبغى علينا أن نلح على أن مفهوم «التشرد» كشكل أساس للاغتراب أو للغربة ، كان واضحاً بشكل خاص فى تراث الفلسفة الألمانية حيث يسعى تيرنر لتحديد موقع الحنين . وكما يورد هايدجر Heidegger بالفعل فى موضع ما ، فإن ظهور اليابان كان مثيراً بالأخص فى محاولته إعادة بناء الفلسفة الغربية .

وقد ضم التراث الظاهراتي الجرماني المنشغل بموضوعى الغربة والاغتراب ، أطول نقاش حول التشرد (وهو ظاهرة أقل تحديداً عن الشوق إلى الوطن) بوصفه نتاجا للتحديث فى بعده السوسيولوجي ، وبوصفه منتجاً فى حد ذاته للحنين ، أى لشرط الانتماء إلى المجتمع ، وإلى الكون أخيراً . وأشير هنا بالطبع إلى كتاب بيتر بيرجر Peter Berger (العقل المشرد) The Homeless Mimd ، الذى يتضمن أيضا تكرار لفكرة أن الحنين وشرطه كانا موجودين فى مجتمع غير غربى واحد على الأقل ، بطريقة منتشرة تراثياً (Berger, 1973 : 83) . فالمفهوم الصينى «هزيانج تشو» Hisiang - Ch,ou يتضمن جمعا بين الكلمات المعبرة عن الوطن والحزن ، مشيراً إلى الرجوع إلى المكان المألوف للمرء فى حياته السابقة ، كما ينطوى على مدلول غير صحى ، هو أن المرء يعتريه الأسى عندما يميل للتفكير فى وطنه الأصلى[٢] .

ولا حاجة بنا للقول إلى أننى لا أشير مباشرة إلى التشرد بالمعنى السائد المنتشر حول كون المرء بلا سكن أو مأوى ، ومع ذلك فإن هذا المعنى للتشرد يتعايش مع صور المسكن الملحة . بوصفه موضعاً للراحة والأمان والمأوى (Mack, 1991 : 5) . ولعل ما يساعد على طرح «أيديولوجيا المسكن» ، حقيقة أننا مواجهون دوما بصور وحكايات عن المشردين ، وعن العنف الأسرى والفقر والجوع ، وعن اللاجئين والمنفيين عبر الكرة الأرضية كلها .

ويجذب فكر «أيديولوجيا المسكن» الانتباه إلى ضعف كبير فى علم الاجتماع والظاهراتية وغيرها ، من خلال حذف أى اعتبار للثقافة الكونية . أما بخصوص كتاب بيرجر ولوكمان Berger and Luckmann (البنية الاجتماعية للواقع) The Social Constructim of Reality الصادر عام ١٩٦٦ ، فيذكر جون ماير John Meyer أن : «ميلهما للتعامل مع البنية الاجتماعية للهوية والنشاط بوصفهما يقعان فى نفس الإطار الزمنى ، هو نقص بيّن (Meyer, 1992 : 11) . ويورد ماير أن ما يسميه منظوراً مؤسسياً أو مؤسسياً جديداً، يلح ، بالتبادين ،

على أن عمليات البناء الثقافى الحديث تنمو عبر مساحات واسعة ، وغالباً على مدار فترات تاريخية طويلة . من هنا ، فإن الثقافة الكونية : «تشكل الهويات الوطنية المحددة وسياساتها ، بينما تيارات عريضة جارفة لتحويل الثقافة إلى شكل عقلانى تعجل بإدخال الأشكال التطابقية فى منظمات بعينها . بل إن الذوات تعكس بناء الهوية الفردية فى الدول القومية ، وفى المؤسسات الكبرى الأخرى» (Meyer, 1992 : 11) . وبشكل عام ، فإن المنظور المؤسسى الجديد (Thom-as, 1987) يتسق مع المنظور الذى أقدمه ، من حيث إصراره على الدلالة عبر المجتمعية للثقافة ولضغوطها على المعنى المحلى .

ويقترح تيرنر ، كما يقترح ستاوت معه أيضا ، أربعة افتراضات لبراديجم الحنين ، هى : فكرة التاريخ بوصفه انهياراً ، ومعنى فقدان الكلية ، والشعور بفقدان التعبيرية والتلقائية ، ومعنى فقدان الاستقلالية الفردية (Turner, 1987. Stauth, 1988 : 47) . ويعتبر النمطان الأول والثانى أكثر شيوعاً من الثالث أو الرابع ، فى النقاش العام حول الحنين ، وإن وجبت الإشارة لأهمية أن الحنين إلى التلقائية والاستقلالية الفردية فى الفترة الراهنة ، قد أضحى بعداً بارزاً للحنين ، باعتباره علامة الحداثة . بل إن بعض الأشكال الخاصة بنظرية الاختيار الفردى العقلانى فى العلم الاجتماعى المعاصر ، يجب أن تصنّف بوصفها حنينية ، بمعنى أنها تحاول أن تنزع الفروق فى الحياة الحديثة ، وأن تختصرها إلى بعد واحد . وأود أن أتخذ هذه المسألة فى اتجاه معين من خلال الربط بين الصيغ السوسيولوجية والفلسفية للحنين فى الفترة ما بين عامى ١٨٧٠ – ١٩٢٥ ، وبين ما وصفه نيرن Nairn باعتباره رابطاً كبيراً للحنين الاصطناعى الذى وصل إلى ذروته نهايات القرن التاسع عشر (1988 : 168) . وفى مقابل ، أود أن أناقش نوعية الحنين الجامح الذى نجده فى نفس هذه الحقبة . وسوف تتركز حجتى على دعواى السابقة ، بأننا الآن فى مرحلة جديدة من العولمة المطردة السرعة والمنتجة للحنين . وأزعم أننا نشهد مرحلة رئيسية ثالثة من العولمة الحديثة ،

ونشارك فيها ، وهى المرحلة المرتبطة بوضوح بظهور طرق التفكير ما بعد الحداثية . وسوف نتذكر فيما بعد ، أننى أعتبر فترة الانطلاق واقعة بين العام ١٨٧٠ والعشرينات من هذا القرن . أما المرحلة الثانية من عولمة القرن العشرين ، فقد استقرت حتى منتصف الستينات أو نهايتها . وتضمنت المرحلة الثالثة ، إعادة بناء الأطراف المرجعية الأربعة الرئيسية للعولمة (المجتمعات ، الأفراد العلاقات الدولية ، والجنس البشرى) ، وتحويلها إلى إشكالية ، مع تقوية الجدل بين ما هو خاص وما هو كونى . وتنتج هذه التطورات نوعا من الحنين الاصطناعى العنيد والمختلف والغامض نوعاً ، والذى يترادف مع ما يشبه التحول العالمى للسلوك الحنينى إلى شكل مؤسسى . وفى هذا ما يكفى من الأسباب إذن لحذف الحنين من النظرية الاجتماعية بوصفها تحليلاً ، وتحويله إلى موضوع للتحليل السوسيولوجى . لندرسه إذن هكذا ، لكن دون أن نتيح له أن يبنى نظريتنا وتحرياتنا أو يقيّدها .

والصورة متعددة الأبعاد للحنين كما يقدمها ستاوت وتيرنر ، تعد صورة مضيئة ، إلا أن هناك الكثير الذى يمكن إضافته إلى قضية تحديد الفترة الزمنية الخاصة بها . بل إن التحكم السياسى العنيد فى الحنين ، يعتبر عاملا إضافياً دالا ، أثرّ على نمو النظرية الاجتماعية . إضافة إلى ذلك ، يحتاج تصريح تيرنر (1987) بأن العالم مغترب عن الاحتياجات الحنينية ، إلى تفريغه ، حتى نضاعف من معنى العالم ، ذلك المكون الدنيوى للحداثة من ناحية ، والعقل الفريد الملموس الناتج عن العولمة من ناحية أخرى . وقبل الخوض مباشرة فى هذه المسائل ، سوف أقدم لمحة عن نوعية الحنين الداحضة بشكل خاص فى القرن العشرين ، أثناء فترة أصبحت فيها عبارة : «لم يعد الحنين كما كان» ، من المقولات الشائعة (F. Davis, 1974) . وسوف أقدم هذه اللمحة من خلال فردريك جيمسون F. Jameson ، الذى يقول : «تبدو لى الشهية لصور الماضى فى شكل ما قد نسميه ظلا ، والإنتاج المطرد لمثل هذه الصور من كل الأنواع ، وخاصة من النوع ما بعد الحداثى المميز ، والفيلم الحنينى بطرحه اللامع للماضى بوصفه

صرعة قابلة للاستهلاك فحسب ، وبوصفه صورة ، كما لو كان رجوعاً للمعنى المكبوت واللاواعى لفقدان الماضى ، الذى تسعى هذه الشهية للصور ، أن تتغلب عليه بشراسة» (104 : 1988) .

ويذكر جيمسون أن الثقافة هى منطقة صاحبة امتيازات ، يمكن أن نشهد فيها الشهية السائدة لصور الماضى ، على الرغم من أنه يصرّ أيضا على أنه يمكن تفسير هذه الشهية بشكل كبير . من خلال آليات الرأسمالية العالمية . ولاشك أن بعضا من أكثر التحديات لبراديجم الحنين فى علم الاجتماع آثارة للاهتمام ، قد خرج من عباءة الدراسات الثقافية عابرة التخصصات ، ومن التيار ما بعد البنيوى بشكل أعم (Poster, 1990) . وبعبارة أكثر بساطة ، فإن أغلب ما يرد فى علم الاجتماع يتبدى فيه الحنين ، فيما تتضمن أغلب الدراسات الثقافية تحويلاً للحنين إلى موضوع .

على أية حال ، فإن ما قيل حتى الآن يعتبر حقاً تبسيطاً مبالغاً فيه . برغم أن الذين يقفون فى الجانب الأكثر راديكالية فى الدراسات الثقافية قد قاربوا مشكلة الحنين ، إلا أنهم مالوا أيضا إلى تحويلها لما يشبه الاختبار الكيميائى للأيديولوجيا . لقد زعموا أنهم ضد الحنين من حيث مسائل كالتوق للحكايات الكبرى ، والجماعية ، والموضوع الليبرالى ، إلا أنهم تنافسوا كل مع الآخر فى الحجج المتعلقة بمن هو الأكثر حنينا ، ومن هو الأقل (Poster, 1990) . ولاشك أن جيمسون نفسه قد خضع لتهمة الحنين إلى الانضمام لرؤية يوتوبية للاشتراكية الماركسية . وقد ذكر أنه يجب إعادة ابتكار الاشتراكية كرؤية ثقافية واجتماعية فاعلة ، استجاب لها جون أونيل John O'Neill (62 : 1998) ، قائلا إن جيمسون مذنب بتهمة «رد الفعل الدوركايمى الحنينى تجاه ما بعد الحداثة» . من ناحية أخرى ، وبينما مال علم الاجتماع إلى قبول الحنين أكثر من التنظير له ، كانت هناك استثناءات قوية لهذا الميل ، وتحديداً فيما يتعلق بانشغال بارسونز ونيكلاس لومان Niklas Luhmann بمشكلة التعقد العامة ، وكذلك فى الاهتمام بتعددية الأبعاد التى عبرّ عنها چيفرى ألكسندر Jeffrey Alexander وغيره .

والواضح أن نهايات القرن العشرين ترتبط بشدة بالأيديولوجيا الاستهلاكية . ومقارنة بالحنين الاصطناعى الجامح كمكون للسياسات الثقافة نهايات القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين ، فإن الحنين المعاصر يزداد بعده الاقتصادى (بمعنى كونه نتاجاً للرأسمالية العالمية المرتبطة بدورها باللعبة العلمية بين ما هو كونى وما هو خاص) ، وأيضا بعده الثقافى الديموقراطى . ولا يعنى ذلك بالطبع أن الحنين الجامح المنقاد سياسياً ، قد أضحى مقهوراً . إذ كيف يقول المرء بذلك فى عصر يستبدل به التلويح براية الحنين إلى ماضى أمريكى أسطورى ، وتصاغ فيه أسطورة بريطانية ، ويتم فيه بذكاء التحكم سياسياً فى فكرة تفرد اليابان ، ويوظف فيه الحنين لتشريع الأيديولوجيا الإثنية داخل مناطق الحكم السوفيتى السابق ، ويتم فيه تعليم النقاء الصينى ... ؟ (كيلا نتحدث عن البراديجمات الأكثر عالمية بشكل قاطع للحنين ، تلك التى سوف أشير إليها تالياً بعد قليل) . وهكذا فإننى أريد أن أذهب إلى أن الحنين المنقاد سياسياً ، والذى أضحى مغروساً فى براديجم منه ، أكثر انتشاراً واستهلاكية وغموضاً ، كان مسئولا جزئيا عنه . وثم طلب حاسم فى الراهن على الحنين ، وعرض واسع له دون شك . على أنه فيما قبل نهاية القرن التاسع عشر ، وقبل بداية العولمة الحديثة ، كان المرء يميل لتمييز نمط وجودى من الحنين بشكل مباشر ، يظهر بطريقة أكثر عفوية خلال الغربة أو الاغتراب . لكن ذلك لايعنى أن الحنين الجامح قد حل محل الحنين الوجودى بعد ذلك (ثم حل الحنين الاستهلاكى التظاهرى محل الحنين الجامح نفسه) . بل كان الحنين الوجودى مدمجا ، بطريقة قومية غالباً ، داخل الحنين الجامح ، الذى يمر الآن بعملية دمجه ، بطريقة رأسمالية غالباً ، داخل الحنين الاستهلاكى المعروضة صورته ، ذلك الحنين الذى تحتويه النزعة العالمية لتحويل ما هو خاص إلى شكل كونى ، وما هو كونى إلى شكل خاص .

لقد ذكرت أن أصول ما أطلق عليه نيرن حنينا جامحا يمكن فهمها بأفضل الطرق ، وتفسيرها ، بالرجوع إلى مرحلة انطلاق العولة الحديثة ، إبان الفترة ما بين عامى ١٨٧٠ - ١٩٢٥ ، أما الآن فنحن فى مرحلة أخرى ، على اعتبار أن الفترة ما بين عامى ١٩٢٥ - ١٩٦٨ كانت نوعاً من المرحلة الاعتراضية . وتنتج هذه المرحلة الثالثة الحديثة نوعا من الحنين أكثر تعقيداً ومؤسسية على المستوى العالمى . ومع الأخذ فى الاعتبار بالسيولة الملحوظة فى شئون العالم أثناء لحظة الكتابة الراهنة ، فإن أى اسهام تحليلى لهذه القضية نفسها يصبح دون شك جزءاً من العملية المعاصرة لبناء الواقع العالمى . وربما يمكن إظهار هذه المسألة بأفضل أشكالها ، فى سياق المناظرة التى بدأها فرنسيس فوكوياما F. Fukuyama بحجته المتعلقة بنهاية التاريخ عام ١٩٨٩(*) . (ومنذ ذلك الحين (١٩٩٢) ، نشر فوكوياما تصريحاً مطوّلا مختلفاً حول نفس المشكلة ، أكد فيه على النضال من أجل المكانة ، بوصفه عاملا رئيساً فى الشئون الإنسانية وما بين المجتمعية . وهذا التوجه يمكن ردّه إلى نيتشه ، والعثور عليه فى أعمال ماكس ڤيبر التى أشارت بوجه خاص إلى ألمانيا) .

(*) لقد أدت ردة الفعل على سقوط حائط برلين ، ثم انهيار الاتحاد السوڤيتى : وإعلان الولايات المتحدة لنظام عالمى جديد ، إلى طرح أفكار حول بلوغ الأنظمة غير الليبرالية حدودها القصوى ، بالنظر إلى عدم وجود خيار فى هذه الظروف سوى تأكيد الاختصار النهائى لليبرالية بشقيها : الاقتصادى (السوق) ، والسياسى (التعددية) .

وكان فوكوياما ، وهو اقتصادى أمريكى من أصل يابانى ، ممن التقطوا هذا الخيط ، فنشر مقالا فى البداية صيف عام ١٩٨٩ ، كبيان أول تعلنه الليبرالية ، وهى تجدد نفسها ، وتزمع استئناف مشروعها ، وحيدة هذه المرة بلا منازع ، ثم طوّر هذا المقال بعد ذلك بعامين على شكل كتاب ، لم يعتمد قوة المحاجة الفكرية ، ولا الحقيقة التاريخية ، بقدر ما استند إلى ما حدث من أمر واقع ، بحسب المصطلح الاستراتيجى .

وتنطلق آراء فوكوياما من فرضية مؤداها أن المنطق الاقتصادى للعلم الحديث والنضال من أجل المكانة ، أو بالانهيار النظم الاستبدادية وإقامة الديموقراطيات الرأسمالية الليبرالية ، باعتبارها نقطة النهاية فى التطور الأيديولوجى للإنسانية ، وبالتالى فهى تمثل نهاية التاريخ .

ولما كان فوكوياما يكتب جزئياً على الأقل بصفته نائباً لمدير فريق التخطيط فى مكتب السياسة الدولية بالولايات المتحدة ، وكذلك بصفته مخلصاً لتأويل ألكسندر كوجيف Alexandre Kojève (1947) لهيجل . فقد تحدث عن «الحنين القوى» الذى كان يشعر به تجاه : « العصر الذى كان فيه التاريخ موجوداً » (Fukuyama, 1989 : 18) . وقد خلفت لديه النهاية الظاهرية للحرب الباردة بين الاتحاد السوڤيتى والولايات المتحدة ، الانتصار المفترض للفكرة الغربية (Fukuyama, 1989 : 3) ، حسّا بأن الحنين هو الذى يمكنه أن يستمر فى تغذية روح المنافسة والصراع ، حتى فى العالم ما بعد التاريخى ، لفترة قادمة عن الزمن (Fukuyama, 1989 : 18) . ووفقا لفوكوياما ، فإن «مظهر الملل الذى دام لسنوات طوال ، قد يفيد فى تفعيل التاريخ مرة أخرى» .

ويترادفُ تصريح فوكوياما ، الذى أسيىء فهمه كثيراً ، والمناظرة التى نتجت عنه (Attas, 1989. Fukuyama, 1992 ، مع المساندة القوية لحجة أن الحنين قد أصبح أكثر وضوحاً فى الظرف الإنسانى الكونى . وبعبارة أخرى ، اضطلع الحنين بدلالة ثقافية عالمية ، بصرف النظر عن أهميته التكوينية بوصفه مكوناً طبيعياً فى سيرة أى فرد أو فى أسلوب حياته (F. Davis, 1974 : 122 - 123) . وفى إطار تقديمه تفسيراً سوسيولوجيا للظروف التى تنتج حنينا جماعياً (أو حنينا وراثياً من وجهة نظر مختلفة بشكل ما) ، يكرس ديڤيز نفسه لما يسميه ببزوغ الحس بالوطن ، بوصفه موقفاً جغرافيا محدداً ، له جوّه الخاص المميز (1974 : 124) . من هنا ، فإن الحنين إلى الوطن فى حد ذاته ، ينتج بقدر كبير عن الحركة الدائمة فى القضاء الاجتماعى ، وعن ظهور «صناعة الحنين» : 1974) (199 . من ناحية أخرى ، يقترح ديڤيز بأننا ربما نكون الآن فى مرحلة ما يطلق عليها «الحنين المئوّل» ، التى تتضمن محاولة تحويل الحنين إلى شكل موضوعى من خلال أسئلة موجّهة تحليلياً حول أسسه ودلاته (1974 : 24) ، مما مثّل الشاغل الأساسى فى هذا الفصل .

وبينما يعتبر ديڤيز غالباً على حق فى جذب الانتباه إلى ضعف كون «الوطن» ملموساً ، وبالتالى إلى المشكلات المتعلقة بالاستمرار فى التفكير فى الحنين بوصفه الشوق إلى الوطن ، كما تظهره المناظرة حول مقال فوكوياما الأصلى ، فإنه ينبغى القول أيضا إن فكرة الوطن نفسها برزت مؤخراً .

مرة أخرى ، أؤكد أننى لا أتحدث مباشرة عن الانشغال الحديث بالمشردين بوصفهم أناساً بلا مسكن واقعى فيزيقى ، رغم أن هذا الأنشغال متعلق بالتأكيد بالمسائل الجارى مناقشتها هنا . إننى أشير بشكل خاص إلى بروز «الوطن» فى الحركة البيئية المتنامية وفى تفرعاتها إلى حركات مثل حركة السلام الأخضر . وقد أصبحت الأرض بوصفها وطناً ، أو بوصفها مشيرة إلى العلاقة بين الجنس البشرى والبيئة الطبيعية (الحيوانية والجامدة) ، واحدة من الأفكار الرمزية المتكررة ، والمنتشرة فى عصر [illegible] الرحلات الفضائية جزئياً . وأصبحت فكرة العالم باعتباره المكان الذى يضمنا جميعاً ، فكرة مطروحة باطراد فى جميع الجهات ، نجدها على سبيل المثال فى محاولة تشريع مركزية بعض الأمم ، عبر تحويل مشكلاتها البيئية إلى موضوع قابل للتطبيق على العالم ككل ، وفى برامج تشريع المساحة الخضراء حتى ظهور الحركات غير البرلمانية مؤخراً ، وفى التبريرات قبل التعاقدية الخاصة بالنطاق العالمى للشركات المتعدية الجنسية ، وفى جهود البلديات والدوائر والولايات للتنافس على شريحة من الكعكة الاقتصادية العالمية ، وفى جهود إعادة الجغرافيا إلى المكانة التى تستحقها فى السيرة العالمية . وعلى صورة مشابهة لذلك ، لكن توجه آخر للعملة ، نشهد نمواً لما يشبه الحركة العالمية المشجعة للأسرة وللجيرة ، ونشهد الحديث عن أوروبا باعتبارها وطنا ، وكذلك نشهد حركات دينية منشغلة بتوحيد العالم كله . وهكذا أضحى مفهوم الوطن صحيحاً ومعافى ، حتى وأن لم يكن يشير دوماً إلى موقع صغير محدد . وببساطة ، لم يعد الحنين كما كان عليه ، بل أصبح أكثر مما كان . لقد أضحى متعولما بلاشك وصار جميعاً على نطاق كونى ، وموجها إلى الكونية نفسها .

وقد لاحظ بودريار Baudrillard أنه : «عندما يختلف ما هو واقعى عما كان عليه ، يضطلع الحنين بمعناه الكامل ، وتصبح هناك كثرة فى الأساطير حول أصول الواقع وعلاقاته ، وحول الحقيقة المستهلكة ، والموضوعية ، والأصالة» . (Baudrillard, 1983 : 12 - 13)

وتقوم إحدى المكونات الحيوية للنقلة المعاصرة فيما يتعلق بالواقع ، على السرعة المطردة للعولمة وشكلها الأكثر تعقيداً . لقد فاقمت عولمة القرن العشرين ، وتحديداً مرحلتها الجارية ، من الميل الحنينى للأشكال الآمنة من النظام الكونى ، وكذلك دعت إلى نوع من الحنين الانعكاسى إلى العالم كوطن .

يجب علينا . على أية حال ، أن نحذر المبالغة فى حجم الحنين فى العالم المعاصر . وتتضح مخاطر التشخيص الاجتماعى العلمى للحنين ، فى بعض المناقشات حول السياحة المعاصرة ، حيث بدأ ميل لتشخيص الانتشار المعاصر للمزارات السياحية التاريخية باعتباره حنينا مباشراً . وبينما هناك حنين كبير متضمن فى ذلك ، بما فيه الحنين إلى المواقع الصناعية والريفية أيضا ، إلا أنه علينا أن نتذكر أن قدراً كبيراً من السياحة المعاصرة ، يتضمن نزعة تأملية ملحوظة . وكما أورد چن يورى J. Urry : «فإن كثيراً من سياح اليوم يحبون اللعب ، ويهوون تعدد الاختيارات ، ويدركون وهو الأهم ، أن السياحة لعبة ، بل سلسلة كاملة من الألعاب تضم نصوصا متعددة ، دون تجربة سياحية أصيلة واحدة» (Urry, 1990 : 100) . ولسوف نضطلع بهذ القضية فى الفصل القادم .

الهوامش

(١) من المهم الإشارة إلى أن أرنولد توينبى ، الذى اختلفت الآراء حول أعماله على أية حال ، أثار رؤية مهمة تحليل الحضارة وتاريخ العالم ، وطوّر أفكاره الأساسية بالرجوع المناقض لكتاب شبنجلر (انهيار الغرب) (McNeill, 1989 : 98 - 101) . ويعد الفارق الأبرز بين شبنجلر وتوينبى فى أن الأخير رفض أفكار الأول فيما يتعلق بالاتصال بين مختلف الحضارات . وقد ألح توينبى على رؤية تاريخ العالم فى سياق مزج الأفكار أو البشر ، على حين اعتبر شبنجلر مثل هذا المزج علامة على التحلل (Mc Neill, 1989 : 101) . وقد كان عدمُ الانتباه هذا إلى المزج ، وإلى المسائل ما بين الحضارية ، ملمحا شائعاً فى مجمل النظرية الاجتماعية الألمانية حتى اليوم . وعلى الوجه الآخر ، أشار هولاندر (Hollander, 1991 : 37) إلى الدلالة الكبرى للكلمة الألمانية المعبّرة عن الوطن ، وقائمة معانيها المطولة ، حين ذكر : «إنها تقنع ما بين الحدود التى ثم توسيعها لكلمة وطن ، والمفهوم المحصور بشكل بالغ السرية ، بل الخصوصية ، فى الشكل الممتد لما هو سرّى» .

(٢) تأثرت كتابات بيللا أيضا ، وبعمق ، بأسطورة العهد القديم (Bellah, 1974) . ومن المهم حقا أن نعترف بأن الأسطورة اليهودية القديمة ، وتحديداً البيورتانية المنتمية إلى القرن السادس عشر ، المرتبطة بالمتعاهدين الجماعيين مع الرب ، كان لها أثر قوى على علم الاجتماع الأمريكى . ومن ناحية أخرى ، ينبغى الإشارة إلى أن تالكوت بارسونز قد هاجم بيللا بسبب من «أيديولوجيته الإطلاقية» فى الإلحاح بقوة على المظهر الأخلاقى الجماعى لعلم الاجتماع الدوركايمى (Parsons, 1977. Celeman, 1980) . ولم يكن بارسونز أبداً من عشاق اليونان القديمة أو إسرائيل ، على الرغم من إلحاحه الكبير على دلالتهما فى التطور بوصفهما «مجتمعين خصبين» ، على الرغم أيضا من أنه قد تشبث ببعض العناصر المتعلقة بموضوع العهد القديم ، فى تناوله الخاص لفكرة الديانة الأهلية . أنظر أيضا حجة ڤيديش وهيوجى Vidich and Hughey (1988 : 245) بأن هناك : «توتر لايمكن إصلاحه بين الأسس الدينية للمجتمع والأهداف الأساسية للتعاليم ما بعد التنويرية» ، وبأن هذه التعاليم « تعد بهذا المعنى عدوا للمجتمع » . ويجذب بودريار الانتباه إلى مظهر حنينى آخر للفكر الأمريكى المعاصر ، هو التحول الحزين المتضمن فى الرؤية الحنينية التى تحد التاريخ الأوربى وعلومه الميتافيزيقية (79 : 1988) . من ناحية أخرى ، يميل المثقفون الأوروبيون إلى أن يظلوا «يوتوبيين حنينيين» ، يتعذبون بسبب مثالياتهم ، لكنهم يمتنعون فى النهاية عن تحقيقها (Baudrillard, 1988 : 78) .

(٣) أدين بالشكر إلى تشانج وانج هو Chang Wang - Ho لأنه لفت انتباهى إلى ذلك ، وكذلك لاهتمامه بموضوع العولمة .

(٤) لقد ملت فى الفصل الرابع لتصنيف ماير على أنه «مراجع للنظم العالمية» ، وقد كان هذا حقا واحداً من أدواره ، بدليل إضافته لمنظور ثقافى ، وتحديداً منظور سياسى ثقافى ، *للتعامل* مع نظرية الأنظمة العالمية لفالر شتاين . من ناحية أخرى ، فإن تعديلاته الخاصة لهذه النظرية ، يجب أن تؤخذ فى الاعتبار ، بوصفها مظهراً لنظريته المؤسسية المستقلة نسبياً . ومن أجل تطبيق دال لهذه النظرية ، يمكن مراجعة توماس (Thomas, 1989) . وتكمن إحدى الفروق الرئيسية بينى وبين «المؤسسيين» الذين يجب تمييزهم بوضوح عن توجه جيدنز *للتحليل المؤسسى* ، فى محاولتى التركيبية لتحليل العولمة بوصفها متعددة الأبعاد . وبشكل خاص ، أصرّ على الطبيعة المعترض عليها سياسياً للثقافة الكونية ، أو لثقافة العالم ، وعلى التكوين المطرد البناء للعولمة .

الفصل الحادى عشر

بحثا عن أسس
فى المنظور الكونى

بحثا عن أسس فى المنظور الكونى

أولا : الأصولية فى نطاق كونى :

اقتراح أن الناس يبحثون عن أسس ، يطرح بشكل واسع قضايا يمكن وضعها فى القلب من العلم الاجتماعى المعاصر ، مثلما يمكن وضع تلك المجالات من العلوم الإنسانية التى انصهرت مؤخراً فى التخصص العابر للعلوم للدراسات الثقافية[1] . فالأخذ فى الاعتبار بسؤال ما إذا كان الناس منشغلين فرادى أو جماعات ببحث عن الأسس بشكل واسع ، وإلى أية درجة ، يطرح سؤالا وضعياً ، وسؤالا آخر تأويليا نقدياً . ويمكننا أن نتحرى ، من خلال التعريف الوضعى للأسس ، الدرجة التى يوجد بها انشغال مطوّل بالقيم المثلى ، وأسبابه ، أو يمكننا على طرف نقيض ، أن نستوضح ونفكك حقا خطاب الأسس ، بما فيه الأصولية . بل يمكننا فى سياق التصورات الأكثر راديكالية للدراسات الثقافية (التى نوقشت بإيجاز فى الفصل الثانى) ، أن نبحث فى صلب الاهتمام بإشكالية البحث عن أسس ، من منظور الالتزام الافتراضى المسبق بالتحرير والتقوية والمقاومة .

والنقاش الحالى يبتغى أن يتعامل ، وأن يتساءل فى الوقت نفسه ، مع معنى الفكرة الشعبية الرائجة لون الناس يبحثون عن أسس ، من منطلق يدمج بين طريقتى الدراسات الاجتماعية العلمية التقليدية والدراسات الثقافية فى النظر إلى الأشياء ، ويتجاوزهما بمعنى آخر أكثر أهمية .

وتدلنا المقاربات الخاصة بالدراسات الثقافية المعاصرة ، فى أشكالها القوية على الأقل ، أن جوهر اهتمامنا بقضية معينة ، والطريقة التى نحدد بها صوغ المشكلة ، يتطلبان نوعا من الكشف . فهى تسائل فكرة طبيعة الدليل الذاتى للإشكالية ، وتتطلب منا أن نتفحص المناهج التى نعتبرها ملائمة لخط ما فى الإنجاز . بل إن الدراسات الثقافية تتحدى الإجراءات التقليدية للتحقيق التخصصى ، معلنة إياها بوصفها تقاليد اخترقتها كل أنواع الافتراضات المتماسكة والأفضليات ، مما يدفعنا فى هذه الحال إلى تفسير الخطاب الذى تحولت قضية الأسس من خلاله إلى موضوع (وكذلك قضية الأصولية) . وفى النقاش الحالى ، يوضع هذا الخطاب عن عمد بين أفكار معينة حول المجال الكونى المعاصر ، كما أنه ، على عكس غالبية الدفعة المزعومة وراء البرامج المتمركزة فى الدراسات الثقافية السائدة ، لايختزل قضية الأسس والأصولية بكاملها إلى مجرد خطاب أو حالة نصّية أو إلى أفكار معينة تتعلق بالربط بين القوة والمعرفة ، أو بنمط الإنتاج أو نمط المعلومات (Poster, 1990) . بل إنه يضع المنظور التخصصى العام للعلم الاجتماعى ، وعلم الاجتماع تحديداً ، فى ممارسة مترابطة مع الإلحاح على الخطاب وعلى تأسيسه الأمثل فى البرامج الثقافية المركزة .

لقد أوضحت أن النقاش الفكرى للظرف الكونى يعدّ حالياً فى حالة تغير مستمر بما لايدهش ، بالنظر إلى جدّته النسبية بوصفه موضوعاً للتنظير المعلن والبحث . إنه فى الحقيقة حقل للنزاع التخصصى ، وعبر التخصصى ، وما وراء التخصصى ، وما حول التخصصى . وهو فى رأيى الحقل الذى سوف يدور فيه أغلب النزاع حول مصير مفهوم التخصصية والتمييز الأكاديمى برمته ، وحول الدمج الفكرى أيضا ، بشكل متزايد ، أثناء العقود القليلة المقبلة . وينطبق ذلك بشكل خاص على العلوم الاجتماعية والإنسانية ، حيث يهتم مشتغلون من تخصصات تقليدية مثل علم الاجتماع وعلم الاقتصاد والأنثروبولوجيا وعلم

السياسة (بما فيها العلاقات الدولية) وعلم التاريخ والفلسفة وعلم اللاهوت والدراسات الدينية والدراسات الأدبية النقدية ، بالعمل وبالمشاركة من آن لآخر ، فيما يتلعق بالحقل الكونى . كما ينطبق ، وإن بدرجة أقل من الوضوح ، على العلوم الطبيعية والفيزيائية[٢] . وكى نلخص موقفا معقداً ، يبدو لى أن التركيز المتنامى على الكونية يعوّض عن العلاقات الأشكالية الخاصة بين الدراسات الثقافية (بما فيها المجال الجديد نسبياً لدراسات الاتصال) وحساسية علم الاجتماع الثقافى التى تحولت إلى شكل نسبى . أما الفلسفة والتاريخ مضافاً إليهما الأنثروبولوجيا ، فأراها تخصصات وسيطة ومتذبذبة فيما يتعلق بالقضايا الحقيقية . وتبدو الدراسات الثقافية فى شكلها المركز ، كما لو كانت لديها تطلعات مشابهة لتلك الخاصة ببرنامج أوجست كونت الأصلى (وكذلك الخاصة ببرنامج سان سيمون إلى درجة ما) بالمعنى المحدد ، لأنها تزعم كونها المنظور الفكرى السياسى الأصلى[٣] . فى الوقت نفسه ، يتعافى علم الاجتماع المعاصر بسرعة عدة عقود من الأيديولوجيا المهنية التخصصية ، ومن ضيق الأفق الأيديولوجى . ويعود عدد من المشتغلين به إلى الأرضية الراقية لتاريخ وبنية ومستقبل البشرية ، لكن مع شجبهم افتراض كونت بأن الوحدانية الكونية تيسّر العلم الوضعى للجنس البشرى ، وتقتضيه[٤] .

ويجرى النقاش الحالى لـ «البحث عن أسس» فى سياق اثنين من التحديات الرئيسية للمدخل التحليلى والتأويلى المتميز للموقف الكونى ، مع الميل لصالح المنظور الكونى الفريد الذى يمكننا من التركيز على خطاب الانشغال الحالى بالمفارقة الظاهرية الكونية ، وجذره المؤسسى بشكل واسع من ناحية ، ويمكننا من التركيز على المحلية من ناحية أخرى . وتتم مناقشة الموضوع الكونى المحلى دائماً وعلى التقريب كما لو كان مفارقة ، أو كما لو كان الأمر متعلقاً بوجهين لعملة واحدة . وسوف أحاول أن أظهر أن هذا شكل من الوعى الزائف ، كما سوف أحاول أن أوضح أن قضية البحث عن أسس لايمكن فصلها بالكامل عن

موضوع الأصولية . وأشك فى أن علماء الاجتماع الذين يعتبرون التعبير الأول نوعاً من التقدير المحترم والتوصيف المؤدب تماماً لممارسات الناس الحقيقية ، يشيرون عند استخدامهم مفهوم «الأصولية» إلى «المتطرفين» . وهنا تحديداً نعيد منظور الدراسات الثقافية كثيراً ، فهو يمكننا من رؤية أن إعلان الناس أنهم فى بحث عن الأسس ، يضعهم فى مكان آمن تماماً ، حيث ينشغلون جميعاً بصنع أشيائهم المحلية أو الجوهرية الخاصة . هناك علي أية حال الكثير من الحذف الجارى فى النقاش الحالى ، فالبحث عن أسس ينزلق نحو الأصولية ، وبصورة مشابهة وإن بدت أقل وضوحاً ، تنطوى الأيديولوجيا المضادة للتأسيس والأيديولوجيا المضادة للشمولية على أصولية . إذ إنهما ، بالمعنى الرائج فى الدراسات الثقافية ، شكلان من التجسيد الذى يعطى هوية أساسية لمن يعلن عنه .

وفيما توجد دعاوى مركزة فى هذا الفصل حول الصلات بين العولمة والبحث عن أسس ، فإنه من الواضح أن هذا النقاش للعولمة والكونية يفسر تماماً قضايا قد تطرح فى خانة البحث عن أسس . وفى هذا النقاش ، سأراوح ما بين المشكلات التحليلية والتأويلية من ناحية ، وبين مسائل الواقعى من ناحية أخرى .

ثانيا : الكونية والحقيقة المحلية :

وكلما كان هناك «بحث عن أسس» واسع النطاق ، كلما رآه الناس بشكل ملائم تماماً للوهلة الأولى بوصفه مظهراً للعولمة . وبما أنه يتم تعريف العولمة على أنها تتضمن ضغطاً للعالم ، فإنه ينبغى علينا أن نلح علي أن كونية البحث عن أسس هى أكثر ملامح العولمة إثارة للاهتمام . وبشكل أكثر تحديداً ، يجرى البحث عن أسس فى أجزاء متنوعة من العالم وداخل مجتمعات متنوعة فى إطار الأفكار المنتشرة عالمياً ، والمتعلقة بالتراث والهوية والوطن والأهلية والمحلية والجماعة . وحتى مفهوم «الحنين» ، فقد تمت ترقيته حتى صار بشكل مطرد ، تجربة سعى الناس إليها بحساب . وإلى هذه الدرجة ، تكوّن أشكال عديدة من

الأصولية ، فى أبعد معنى لها ، طرقا للعثور على مكان داخل العالم ككل (وأحيانا تكوّن طرقاً للانسحاب من العالم) ، وهى طرق تتضمن كثيراً محاولات لتقوية الجماعات المشاركة . ولاشك أنه قد يبدو أن أغلب ما لا يتم الإشارة إليه كثيراً تحت خانة «القيم ما بعد المادية» (Inglehart, 1977 , 1990) ، يتضمن فى الحقيقة بحثاً عن السلطة أو تأكيداً لها . وفى الفترة المعاصرة على الأقل ، يمكن أن يكون تجسيد الأصالة دعوى مثالية للسلطة ، أو لتقويتها على الأقل . وقد عبرّ باجليا عن المسألة بإيجاز قائلا : «الهوية قوة» (Paglia, 1991 : 2) . وهناك على أية حال محددات لهذا الرأى ، سوف أتعامل معها فيما يلى باختصار . وفى أى الأحوال ، فإن فكرة الحق فى الهوية ، أو النضال من أجل المكانة بتعبير فوكوياما (Fukuyama, 1992) ، تعد منتشرة فى الوقت الحالى ، ويمكن لهذه الدعوى أن تتضمن ، لأهداف استراتيجية على الأقل ، الحق فى التغيير الرمزى الذى يتضمن بدوره عرضاً للمصادر المادية . وعلى سبيل المثال ، تدعو حركة انكاتا Inkatha فى جنوب أفريقيا إلى حق الهوية فى الجهر بالأسلحة .

ولكى يكون هناك بحث معهم ، يجب أن يؤسس معيار لقبول هذا البحث والاضطلاع به . وبهذا المعنى ، ينبغى النظر إلى البحث عن أسس بوصفه أساساً ظاهرة حداثية أو ما بعد حداثية ، فهو يتضمن درجة دالة من الانعكاسية (مثل استلهام التراث) والاختيار (الاصلاح الكونى المتزايد) . وتتقيد أنماط الانعكاسية وبناء الاختيار (بمدلولاته القوية الخاصة بعقلانية عمليات تعظيم الأفضليات ، إن لم يكن المبالغة فيها) بخطاب كونى متذام حول الأسس ، ومتضمنهاتها فيه . ولعل من إحدى القضايا الجوهرية فى نقاش الأسس ، ما يتعلق بالدلالة التحليلية للاختيار فى العالم المعاصر . وقد انشغل علم الاجتماع تقليدياً فى سياق المفارقة بين فكرة الاختيار ، وهو سياق ينظر إليه عادة فى إطار نفعى ، ويعتبر اليوم الملمح المحورى لنظرية الاختيار العقلانى ، وبين الأمور المتعلقة بالقيم المثلى . ويدين هذا الإدراك للمفارقة بالكثير لماكس ڤيبر بالطبع ،

لتمييزه بين العقلانيتين : الوسائلية (أو الشكلية) والعضوية (أو القيمية) ، وهو ما عضده فى النظرية الاجماعية نقد بارسونز للأيديولوجيا النفعية الأصولية ، وإلحاحه القوى على العوامل الدينية الثقافية فى نظريته العامة عن الفعل الاجتماعى ، والتى أضاف إليها هابرماس تاليا وعدّلها فى نظريته النقدية . من ناحية أخرى ، نستطيع أن نعاين بوضوح فى العالم المعاصر ، أن تحولا اقتصادياً قد حدث ، أو يحدث بشكل غير منتظم على الأقل ، للقيم الأساسية ، بمعنى أن الأفراد والجماعات يظهرون شيئاً أشبه بسلّم الأفضليات فى انضمامهم للقيم الأصولية ، أو تحولهم إلى أخرى (Robertson, 1992) .

إن القضايا المعّرضة للخطر فى النقاش الحالى ، ترتبط بنقلات مهمة فى الممارسة السائدة لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم التاريخ والفلسفة والدراسات الثقافية الصاعدة . وبدرجات متنوعة ، مرّ كل تخصص منها بنقلة مضادة للتأسيس ، أو التوجه الأهلى ، تتضمن عادة تحويلا للآخر إلى شكل جوهرى (Abaza and Stauth, 1990) . ويذكر أباظة وستاوت أن : « هناك دعوى متزايدة لتحويل العلوم الاجتماعية إلى علوم أهلية ، فى مواجهة استيراد العلوم الاجتماعية المزعوم وتحويلها إلى علوم غربية . ويتضمن ذلك حجة لصالح نقاء السمات الثقافية . وربما لا يكون أولئك الذين يدعون إلى الأصالة عبر التحويل إلى شكل وطنى ، على وعى بحقيقة أن المعرفة المحلية ، التى يريدون بناء بديل على أساسها ، ظلت لوقت طويل جزءاً من البنى الكونية ، أو بحقيقة أنهم يلعبون دوراً فى اللعبة الثقافية الكونية التى تنادى بتحويل الحقيقة المحلية إلى حقيقة جوهرية » (Abaza and Stauth, 1990 : 211) .

وينشغل أباظة وستاوت بفحص الطرق التى تم بها تأويل الأصولية الدينية فى المجتمعات غير الغربية ، وتحديداً فى المناطق الإسلامية . وهما يعارضان التأويلات التى تلح على الشخصية الوطنية المحلية للأصوليات الدينية ، بينما تتحدى التنمية على الجانب الآخر (218 : 1990) . وأثناء التحويل إلى الجوهرى

من جانب المراقبين الغربيين ، وقع تحويل إلى ما هو وطنى من جانب الوطنيين باسم السكان الأصليين . وتعتمد حجتى الخاصة ، إلى درجة كبيرة ، على إدراك عملية ذات شقين من التحول إلى الوطنية ، وعلى الحاجة الناتجة عنها لفهم القاعدة العامة لها . إذن ، يتضمن التعامل مع سؤال البحث عن أسس ، اختراق قاعدة التشخيص العلمى الاجتماعى لهذه الأسس . وكما ينبغى أن يكون واضحاً الآن ، فإن برامج التحويل إلى شكل وطنى متضمنة فى هذا التشخيص ، وتعد بشكل واسع ، نتاجا للحداثة ، وتحديداً للكونية . ولدى حديثهما تحديداً عن المجتمعات الإسلامية ، يذكر أباظة وستاوت أن : «التقييمات الثقافية المستخدمة من قبل الحركات الأصولية الجديدة ، لايمكن تفسيرها من خلال تحليل تراث الدين الإسلامى وتاريخه » (223 : 1990) . بل يجب بدلا من ذلك ، أن ينظر إليها على أنها «نتاج للتبادل عبر الثقافى ، القائم أصلا على الفهم الغربى للإسلام بوصفه ثقافة الآخر» . إلا أن «البحث عن الأصالة داخل إبداع الحداثة ، ليس ظاهرة إسلامية فحسب ، بل هو موضوع قائم بذاته » . ومن هنا ، فجزء من مهمة النقاش الحالى ، هو التعميم خارج نطاق الحالات الإسلامية .

ولعل من إحدى نقاط ضعف علم الاجتماع الكلاسيكى فى الفترة ما بين عامى ١٨٩٠ – ١٩٢٠ ، وكما رأينا ، هو النقص النسبى لديه فى الانتباه المستمر إلى العلاقات والالتقاءات بين الحضارات وبين المجتمعات . ولا أقصد هنا العلاقات الدولية والدبلوماسية ، رغم ارتباطها بما أقول ، وإنما أقصد التفاعلات الغامضة ، وتحديداً تلك الطرق التى أصبحت بها صور الآخر وتنافذ صور الذات مع صور الآخر ، تكوّن مظاهر للثقافة الكونية المعاصرة . وقد رأينا مثلا أنه خلال القرن التاسع عشر ، وصلت مجموعة صور عن اليابان والتراث اليابانى إلى الدوريات الانجليزية والأسكتلندية ، وقد تنوعت ما بين تقديم الصور الحنينية الايجابية للحياة الإنجليزية فى اليابان (ثم فى انجلترا نفسها فيما بعد)

وبين الصور السلبية لمجتمع يابانى غير متحضر تماماً (Yukuyama, 1987) . فى الوقت نفسه ، بدأت اليابان فى استلهام تراثها الخاص ، وفى صوغ هوية قومية فى سياق غربى بالأساس (Gluck, 1985) . وبشكل محدد ، تنامت هويتها القومية على نطاق واسع فى سياق صاغه تونيز مفهوميه : المجتمع المحلى والمجتمع العام ، لدرجة أن نخبة عصر ميجى سعت بوعى كى تحصل على «أمة عائلية» أو على «إدارة قومية منزلية» . ومن النتائج الرئيسية لهذا التنافذ فى تكوين الهوية القومية ، تشخيص اليابان والمجتمعات الآسيوية الأخرى ، من جانب الشرق والغرب معاً ، بوصفها أكثر تراثية وروحانية من المجتمعات الغربية ، وأقل عقلانية ومادية منها دون شك . وكان مفهوما التراث والهوية غريبين على المجتمعات الآسيوية فى غالبيتهما . ولم تصبح فكرة التراث ، كما رأينا ، جزءاً من الخطاب الصينى ، إلا مع النصف الثانى من القرن التاسع عشر (Schwartz, 1964 : 50) . وينطبق ذلك أيضا ، بدرجات متنوعة ، على مفهومين مثل «الدين» و «الثقافة» .

ولا تعتبر هذه المردّات بأى حال وقفا على العلاقات بين المجتمعات أو الحضارات ، إذ يمكنها مثلاً أن تطبق أيضا على العلاقات بين الجنسين ، حيث تمت الصياغات الأخيرة للهوية الأنثوية ، وتحديداً فى الولايات المتحدة الأمريكية ، كما رأينا ، بشكل واسع فى سياق النداءات الأولى للأيديولوجيات الجماعية الحنينية والمثالية (Fox - Genovese, 1991 : 54) ، تلك الأيديولوجيات المشتقة بدورها ، على نطاق واسع ، من معارضة إدراك الاستقلالية الذكورية الفردية . وينتهى معظم المنظّرين فى الحركة النسوية ، ممن ينتقدون الأيديولوجيا الفردية الذكورية ، إلى اعتناق الرؤية العاطفية للجماعة (52 : 1991) . وبالتبادل مع ذلك ، تلعب فكرة الطعام دوراً مهما فى الخطاب السائد عن النساء . وعلى ما يذكر جينزبرج Ginsberg ، فإن المنظرين للنسوية يرون الطعام بوصفه قاعدة للسلطة

الأنثوية(*) ، ونقداً للسياق المجتمعى الأوسع ، إلا أنه يقيّد أيضا هوية النساء وسلوكهن (Ginsberg, 1991 : 676) . إذن فبينما يمكن أن تتشابك الهوية مع السلطة ، فإنها فى الحقيقة ذات حدّين ، من حيث أن انغلاقها داخل خطاب الأيديولوجيا الجوهرية (وهى نوع من الأصولية) قد يشمل كونها متحجرة فى عبودية لاواعية لما يعارضه منظرو النسوية (Butler, 1990) .

وهذا الذكر الموجز للأيدلوجيا النسوية المعاصرة ، لايعتبر استطرادا بعيداً عن موضوعى الرئيسى . فكما رأينا ، يشجع ما يسميه أباظة وستاوت بالعلاقات الثقافية الجماعية الكونية ، البحث الجوهرى (Abaza and Stauth, 1990 : 225) . وينبغى أن نرى الخيارات التى فى صالح الأصولية ، والتى يصفها على سبيل المثال ديڤيد مان Davidman وكاوفمان Kaufman فى كتبهما عن النساء اليهوديات الأمريكيات اللاتى يتحولن إلى الأرثوذكسية ، بوصفها واقعة فى إطار خطاب كونى مطرد حول «البحث عن أسس» (Davidman, 1991. Kaufman, 1991) . ولا يعنى ذلك أن هذه الخيارات ليست حقيقية ، وإنما يعنى أنه يجب النظر إليها باعتبارها خيارات داخل أنماط كونية مطردة من خطاب الأفضليات وبنائها .

(*) لدى هؤلاء المنظرين ، يمثل الطعام وسيلة ممتازة لتدعيم العلاقات التملكية داخل الأسرة . فالأم ، أداة الحب التملكى ، وأوضح معبر عنه ، تمتلك الزوج والأبناء من خلال امتلاك قنواتهم الهضمية ، من خلال حشو معدهم . فالطعام ، تقديمه كتناوله ، هو على قدر المحبة . والانخراط المستسلم فى العملية هو استلام للعلاقة الدمجية فى الأسرة . ولذلك نجد المرأة الأم فى العالم الثالث تتخذ من الطعام (طهوه وتقديمه) وسيلة فضلى لتوكيد ذاتها وبسط سيطرتها العاطفية على الأبناء . إنها تغزوهم من خلال أجوافهم . وليس هذا بمستغرب إذا عرفنا أن الأم هى أداة الدمج الأولى فى المجتمع المتخلف . إنه يكاد لايترك لها دوراً آخر على مثل أهمية دور حشو الأجواف والسيطرة عليها . ولهذا فرفض تناول ما أعدته من طعام ، أى رفض تقبل مظاهر كرمها الفمىّ ، هو مصدر إحباط لايجد بالنسبة إليها . إنه رفض للقيمة المطلقة (الحب) فى نظرها . وليس أدل عليه من ثورة هذه الفئة من الأمهات على النظام الغذائى (الرچيم) ، تلك البدعة التى يقتسمها الأبناء من الأجانب . فهى تحاول جهدها أن تبطل هذا النظام وتفسده ، إذ إنه فى نظرها القيمة المضادة لقيمة الحب الفمىّ الأساسية ، التى تملك القدرة على منحها والتصرف فيها .

بل إنه يجب النظر إليها أيضا على ضوء الانتشار العالمي للمفاهيم التشخيصية المتعلقة بالوضع الإنساني إبان القرن العشرين ، وهي مفاهيم تتراوح بين الاغتراب والتشرد والشذوذ والخروج عن المألوف ، والاقتلاع من الجذور ، وكذلك في ضوء أفكار متكررة مثل فقدان الجماعة وانهيار الأسرة . ومهما كانت الاستبصارات الموضوعية التي أفرزتها هذه المفاهيم والأفكار السوسيولوجية ، فإنه يتضح أن واحداً من الإسهامات الكبرى لعلم الاجتماع في العالم الذي يزعم أنه يدرسه ، هو تشجيعه وتيسيره لتسمية البحث عن أسس . وإذا عانيا الأمر من منظور مختلف ، فسوف نجد أن مفهوم «الأصولية» كان مستخدماً بالكاد خارج الولايات المتحدة الأمريكية نهاية السبعينيات من هذا القرن ، وعلى نطاق محدود . ومع بداية الثورة الإيرانية عامي ١٩٧٨ و ١٩٧٩ ، بدأ ميل للحديث عن الأصولية على مدار العالم مع مطلع الثمانينات (Robertson, 1981 . Robertson and Chirico, 1985. Lechner, 1985) . وفي النهاية تبنى الناس هذا المفهوم ، كما تبنته حركات حول العالم ، حتى وإن لم تكن هناك كلمة سهلة الترجمة تفيد هذا المعنى في اللغة الأيرانية . وفي الوقت نفسه ، قبلت الحركات الوطنية أو الأهلية التي تبنت هذا التشخيص ، بعض الملامح التي صاحبت ظهور مفهوم الأصولية ، وبالتحديد فكرة أن الأصوليات تغذيها توجهات دينية أو روحية أصلا (Abaza and Stauth, 1990. Stauth, 1991) .

ولا يحدو بنا أي من ذلك أن ننكر أن مفهوم الأصولية هو مفهوم سيوسيولوجي مفيد في الأغراض التحليلية ، إذا ما استخدم بحرص وبطريقة تربطه بمقولة معينة ، أي على اعتبار إنه شكل قيمي من الفعل الجمعي ، موجّه لما هو اختلافي ، ومضاد لما هو حداثي . أنه حركة اجتماعية ثقافية تستهدف إعادة تنظيم كل مجالات الحياة في إطار مجموعة معينة من القيم المطلقة . لكن ، وعلى الرغم من أن هذا التعريف يحتوي عبارة «مضاد لما هو حداثي» ، فإنه من المحوري في تحليلات لتشنر Lechner للأصولية عدم اعتبارها مجرد حركة

مضادة لما هو حداثى ، فهى مضادة لما هو حداثى وفى نفس الوقت حديثة بطريقة مميزة ، إذ هى ليست مجرد نتاج للحداثة بدرجات متنوعة وفقا لفرصتها فى الفعل عبر ملامح الحداثة نفسها فحسب ، وإنما هى أيضا حديثة فى استخدامها للمناهج الحديثة فى التعبئة . ولاتستخدم الحركات الأصولية المناهج الحديثة للتعبئة حول العالم فحسب ، بل يبدو أن قادتها منخرطون بشكل متزايد فى التوسل بالتشخيصات التى تم نشرها فيما يتعلق بجذور الأصولية . وبعبارة أخرى ، يحاول قادة الحركات الأصولية ، والمثقفون منهم تحديداً ، جذب المتحولين المحتملين من خلال اجتذاب التشخيصات الحديثة بشكل واضح لمساوىء الحداثة . ويذكر لتشنر أن : « الحداثة لا تعرف الرحمة » (94 : 1990) . وفى حديثه تحديداً عن الأصولية الأمريكية البروتستانتية ، يشير إلى أنها لايمكن أن تنجح بشروطها الخاصة . وبينما هناك دون شك ملامح مميزة للأصولية فى أمريكا ، فإن تحليل لتشنر يظل صحيحاً ، ولو بدرجات متنوعة ، فيما يتعلق بمعظم أشكال الأصولية المعاصرة . ويتفق لتشنر على أن : «الحركات الأصولية الجديدة والأقوى ، يمكنها أن تظهر عندما لا تكون الملامح المؤسسية والثقافية الخاصة غير حاضرة فى الحالة الأمريكية ، وعندما يكون هناك شعور حاد بمساوىء الحداثة ، وتعريف أكثر حدة لها» (95 : 1990) . واقترح أنه بإضافة المتغير الخاص بالكونية إلى الحداثة ، يمكننا أن نبدأ فى رؤية أن الأصولية هى أيضا نتاج للكونية ، وأنها على الرغم من اتخاذها أشكالا مضادة للكونية وقابلة للاستخدام ، إلا أنها تميل إلى المشاركة فى الملامح المميزة للكونية . ويورد ڤالرشتاين (1991) ، وإن من منظور مختلف ، أن الكونية أيضا لا تعرف الرحمة مثلها كالحداثة والكونية وما بعد الحداثة ، حيث أننى لا أؤيد بالتأكيد رأي جيدنز (1990) الذى يقول إن الحداثة قد أدت مباشرة إلى العولمة أو الكونية ، وأن ما بعد الحداثة ما هى إلا «حداثة عالية» . لكنى ألح ، ودون أن أنكر أن بعض مظاهر الحداثة قد ضخمت عملية العولمة إلى حد كبير ، على أن العولمة ذات النمط المعاصر تحركت قبل هذه الحداثة بوقت طويل ، أيا كان ما نعنيه بهذه

الكلمة . بل إننى ألح أيضا ، انطلاقات من أحقية فكرة أنه ينبغى اعتبار ما بعد الحداثة بوصفها حداثة راديكالية فحسب ، على أن العولة أو الكونية بمثابة مصدر مستقل نسبياً من الأفكار حول مفهوم ما بعد الحداثة .

ويذكر أوكتافيو باث Octavio Paz(*) أن كل الثقافات : «محكوم عليها بالحداثة» (Berman, 1983 : 125) ، وهى مقولة تردد دعوى سارتر J. P. Sartre المشهورة بأن البشر محكوم عليهم بالحرية ، على ما يشير توملينسون (Tomlin-son, 1991 : 140) . ويورد توملينسون (141 - 140 : 1991) أنه بسبب كون جميع الثقافات مدمجة على مستوى بنيوى فى أحكام نظام الدولية القومية والسوق الرأسمالى العالمى ، فإنها كلها محكومة بالحداثة ، وفى الوقت نفسه لايمكن تعديل شروط الثقافة نهائياً . ويشمل الدمج بالمعنى البنيوى : «رحلة ذهاب من التراث إلى الحداثة دون عودة . لكن لأن هذه الرحلة يقوم بها عملاء آدميون ، وتتضمن بزوغ معان جديدة للإمكان ، فإنه يمكن فهمها هى أيضا بمعان وجودية» (141 : 1991) . وينشغل توملينسون بشكل خاص بموضوع الإمبريالية الثقافية ، فهو يتشكك بقناعة تامة فى مدى فائدة ودقة هذه الفكرة ، كما يورد ، بالرجوع إلى منظور سارتر – باث ، أن الحداثة الكونية ، أو المتعولة ، تقيد النخبة المثقفة والقادة فى الثقافة الشعبية ، للقيام باختيارات ثقافية فيما يتعلق بالهوية والتراث ، بما فيها ، كما يمكننا أن نفترض مسبقاً ، من اختيارات مقيدة .

(*) أمير شعراء المكسيك (١٩١٤ – ١٩٩٨) . ولد فى قرية قريبة من العاصمة ، لأب صحفى ومحام شارك فى الثورة المكسيكية ، ومثّل قائدها الفلاح اميليانو زاباتا E. Zabata فى الولايات المتحدة ، وأم من أصل أسبانى أندلسى ، مما كان يحلو لهذا الشاعر الكبير أن يباهى بانتمائه المكسيكى الأسبانى المزدوج .

درس القانون ، ووقف إلى جانب الجمهوريين فى الحرب الأهلية الأسبانية ، وافتتح مدرسة لأبناء الفلاحين فى إحدى المناطق التى ازدهرت فيها حضارة المايا القديمة . وفى عام ١٩٤٥ ، عين ملحقاً لوزارة الخارجية فى باريس ، ليوثق علاقته هناك بأقطاب الحركة السوريالية . صدرت له أكثر من مجموعة شعرية ، وكتاب فى الأنثروبولوجيا ، وحصل على جائزة نوبل عام ١٩٩٠ .

ولعل من أكثر ملامح «البحث عن أسس» إثارة للاهتمام ، ما تظهره الأساليب التى تقاد بها حركة توطين ممارسات اجتماعية متنوعة على مستوى العالم . بمعنى أن هذا التيار كانت تشجعه منظمات دولية أو معاهدة عبر أممية بين الحركات المنشغلة واضحة نحو الطب الشعبى المحلى على مدار العالم ، حيث تشجع غالبيته منظمة الصحة العالمية World Heallth Organization . وفى مناطق متنوعة من العام ، فى أفريقيا وأمريكا اللاتينية وآسيا وبلدان إسلامية عديدة ، وفيما اتخذ الاتجاه نحو تأصيل الرعاية الصحية شكل المطالبة بالاستقلالية المحلية ، بدت رغبة فى أن يسهم الطب المحلى اسهاما واضحاً فى مجال الصحة العالمية . بل إن التشجيع العلمى للطب المحلى ، يتضمن غالباً تجميعاً للممارسات المحلية المفترضة مع الممارسات العالمية ، أو يتضمن تكييف الممارسات «الأجنبية» مع الظروف فإن : «مجمل الاستعارة والتصنيع والتجميع من مختلف مصادر التراث الطبى المتعددة ، يمثل شكلاً خاصاً من التكيف مع العالم بأكمله ، واستجابة لمؤثرات العولمة المحوّلة إلى أشكال نسبية» . (Keane, 1990 : 26)

لنأخذ مثالاً آخر للحركات المعاصرة التى تطرح حقوق الشعوب الأصلية وهوياتها . فغالبية مثل هذه الحركات تعتبر دولية من حيث إنها تشكل معاهدة استراتيجية عبر الأمم الموجودة ، بل عبر القارات وأقطاب الكرة الأرضية . خلال العشرين عاماً الماضية ، نما تضامن جديد بين هذه الشعوب الأصلية (Chart rand, 1991) يتضمن الاتصال والتعاون المتزايد بين الموطنين الأستراليين الأصليين والهنود الكنديين ، وبين تنويع واسع من الجماعات الهندية عبر نصف الكرة الأرضية الغربى وما عداه . وتم توجيه مجمل هذا الجهد باعتباره «رأيا عالميا» . من كونه يستثمر الانشغال السائد بالهوية حول العالم ، ويغذيه فى آن معاً . وهناك راهنا مجلس عالمى للشعوب الأصلية يمتلك قاعدة عريضة ، بينما انخرط مركز الأمم المتحدة لحقوق الإنسان فى صوغ إعلان لحقوق الشعوب

الأصلية . ويقدر عدد الأمم بحوالى خمسة آلاف مقارنة بأقل من مائتى دولة (Charbrand, 1991) . وتشارك هذه الحركات فى الكونية ، وفى الحداثة بالطبع ، من حيث أنها تتضمن اعترافا بأن طرح ما هو محلى لا يعد ممكنا إلا على أساس عالمى متزايد . ومن هنا ، يجوز أن نضع الحكمة القائلة «فكرّ عالمياً ، وتصرّف محلياً» ودقتها ، موضع شك . فالتصرف والتفكير بشكل عالمى ، أضحى ضرورياً على نحو متزايد لجعل مفهوم المحلية قابلا للتطبيق ، حيث المحلية بإيجاز قد أصبحت مؤسسة عالمياً ، برغم وجود تعقيدات فى هذا التعبير أيضا ، بما سوف أتعامل معها بعد قليل .

وهكذا يمكننا مرة أخرى ، معاينة أن العولمة نفسها تنتج تنوعاً ، وهو تنوع يعد من نواح عديدة مظهراً أساسياً للعولمة ، بينما كان العلم الاجتماعى حتى وقت قريب ، مندهشاً نسبياً لاكتشافه تشابهات ، فى الوقت الذى كان فيه التنوع مسألة مفروغ منها ، حيث صاغت العولمة قلباً كاملاً للموقف المعرفى -Sztomp) (ka, 1990 : 55 . ويلح زتومبكا على أن : «ما يصبح حقاً محيّراً وإشكالياً ، هو الحفاظ على دوائر التفرد التى تنمى الهيمنة والاتّساق .. وينتقل الإلحاح إلى الأنماط البديلة من التحقيق المقارن ، أى إلى السعى للتفرد وسط الاتساقات ، بدل البحث عن الاتساق بين التنوع» (55 : 1990) .

وعلى حين أعتقد أن زتومبكا يعبّر عن نقطة مثيرة للاهتمام ، بخصوص النقلة التى نحتاج إليها فى التحقيق المقارن الراهن تحت شروط العولمة ، إلا أنه لا يؤكد بقوة كافية هذه النقطة فى اتجاه التعامل مع ما يراه بوصفه ظاهرة «محيّرة وإشكالية» . إنه يفشل بشكل محدد فى الاعتراف بأن العولمة تتضمن تزامنية بين ما هو كونى وما هو خاص .

ويعد مجال الاتصال ما بين الثقافى ، واحداً من أسرع المجالات نمواً فى التخصص الأكاديمى ، وتحديداً فى إطار الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلوم

التخصص الأكاديمى ، وتحديداً فى إطار الأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلوم اللغة . ويعد هذا النمو منضبطاً بشكل واضح مع العملية العامة للضغط المتزايد بشدة للعالم ، وبمعنى آخر ، فهو تظاهرة دالة ، فى حد ذاته ، للعولمة . ويحاول المشتغلون بهذا التخصص ، تنمية علم تطبيقى للعلاقات الاتصالية بين الوحدات السكانية المتفردة . وكى يكتسبوا شرعيتهم الأكاديمية والمهنية والاستشارية ، عليهم أن يعرضوا عالمية استبصاراتهم ومناهجهم ونتائج أبحاثهم ، ونجاحات مشوراتهم ، لكنهم فى الوقت نفسه ، يتميزون باهتمام مهنى راسخ فى إبراز الاختلاف ، على الأقل فى الفترة الراهنة ، فيما سبب وجودهم سوف يصير محل شك إذا ما حدث إضعاف لادراك الاختلاف . على أية حال ، فإن التوسع السريع الملحوظ لعلم الاتصال ما بين الثقافات ، ينبغى أن يعطل هؤلاء الذين يتحدثون عن الأنا والآخر فى سياق تفكيكى ، لكنه تعميمى أيضا . ويعتبر المجال المتنامى للاتصال ما بين الثقافات ملمحاً ملموساً للاتصال العلمى بين الثقافات (والذى يمكنه أن ينادى أيضا بكونه يعمل على تشجيع الشخصيات عبر الثقافية ، أثناء تشجيعه للاختلاف والتنوع ، وتحويلهما بشكل ما إلى مؤسسة) يتم تجاهله تحليلياً .

ويتقاطع مجال السياحة أيضا مع مجال الاتصال بين الثقافات ، فقد وصفت السياحة الدولية باعتبارها ، من منظور ما ، «يوتوبيا الاختلاف» (Van den Ab-beele, 1980) . ومن منطلق مختلف ، شخّص ماكاينل السياحة الدولية بوصفها واقعة فى فخ «التعضيد المزيّف المغرى للعلاقات ، أو لسجن العلامات» (Mac Cannell, 1989 : xiv) . وعندما لحض آراءه الخاصة فى هذا الصدد ، تحدث ماكانيل عن «البناء المزيف للآخرية الأصلية» ، باعتباره الوصف الأكثر ملاءمة ، ليس فحسب لسياحة القرن العشرين ، وإنما أيضا للملامح العامة للمرحلة المعاصرة من كونية الثقافة (xv : 1989) . ويميل كتاب ماكانيل المهم عن السياحة ، إلى الاستناد لفكرة أن السائح المعاصر يبحث عما هو أصلى ، بما أنه يفتش غالباً عن المناطق المقدسة ، ويولى عديداً منها بالإجلال ، بدل أن يبحث عن

مركز واحد . إلا أن مثل هذا البحث ، هو فى الحقيقة غير أصلى بسبب العلاقات الاجتماعية للسياحة . وبالتباين مع ذلك ، يقترح يورى (Urry, 1990 : 9-11) وجود عنصر قوى من عدم الأصالة الانعكاسية فى السياحة الحديثة ، ولايعنى ذلك ، فى رأيه ، أن السياحة غير أصيلة بطبيعتها بالنسبة إلى موضوعاتها ، لكنه يعنى أن السائح المعاصر (أو ما بعد الحداثى) يقترب من المتعة بسبب عدم أصالة التجربة العادية للسائح (11 : 1990) . (ربما لاتكون كلمة «عدم الأصالة» هى أفضل تعبير ، إلا أن هدف يورى من ورائه معروف) . وتعتبر السياحة الدولية واحدة من أبرز مواقع الإنتاج المعاصر لما هو محلى ومختلف ، بما فيه ما هو مقدس ، وهى كذلك من موقع إنتاج ما هو كونى . ومن الجدير بالذكر أيضا أنها أكبر صناعة فى العالم ، من وجهة نظر إحصائية معينة .

ويطرح ذلك بالضرورة ، قضية الرأسمالية العالمية مرة أخرى ، التى كثر النقاش حولها ، وأطروحه تحويل الثقافة إلى سلعة مهيمنة على مدار العالم المعاصر . وتشجع الرأسمالية العالمية الهيمنة الثقافية والتعددية ، وتتكيف بهما . ويعد إنتاج الاختلاف والتنوع ، وتقويتهما ، مكونا جوهرياً للرأسمالية المعاصرة التى تنخرط باطراد فى تنوع متنام للأسواق المصغرة (الثقافية الوطنية والإثنية والطائفية ، والثقافة الذكورية والأنثوية ، والتراثية الاجتماعية ...) . وفى الوقت نفسه ، يقع هذا التسويق المصغر داخل سياق ممارسات اقتصادية عالمية . ويجب التأكيد فى كل حال على أن الرأسمالية يجب أن تؤقلم نفسها مع مادة العالم الكوكبى المتمركز حول الشمس ، بحدود الزمان والمكان الكامنة فيه ، ومع تثقيف الحياة الإنسانية ، بما فيها من صوغ معنى أو تشييد حدود اجتماعية بين الجماعات الداخلة والجماعات الخارجة .

من هنا ينبغى أن نعترف مباشرة بأن العالم الواقعى يحاول أن يربط ما هو كونى ، بمعنى المظهر المبكر للحياة المعاصرة ، بما هو محلى ، بمعنى الجانب المصغر من الحياة فى نهاية القرن العشرين . وربما يكون صوغ مفهوم ، ظهر

فى اليابان على ما يبدو ، ويجمع بين كلمتى «كونى» و «محلى» على هيئة فعل (Glocalize) ، ويعنى المحلية الكونية ، هو أفضل مثال على ذلك . ولقد نما هذا المفهوم بالإشارة على نحو خاص إلى قضايا التسويق . إذ أصبحت اليابان أكثر انشغالاً بالاقتصاد العالمى ونجاحاً فيه ، فى مواجهة خلفية الخبرة الواسعة بالمشكلة العامة للعلاقة بين ما هو خاص وما هو كونى ، على ما رأينا سابقاً . وقد أصبح هذا المفهوم الآن ، وفقاً لقاموس أوكسفورد للكلمات الجديدة Oxford (1991 : 134) Dictionary of New Words ، واحداً من كلمات التشويق الطنّانة فى التسعينيات . فى الوقت نفسه ، ظهر قضية «المحدودية فى السفر» وفقاً لمجلة (الاقتصادى) The Economist ، كمظهر دال من مظاهر الحياة فى نهاية القرن العشرين . إذ بتعبير المجلة ، فإنه : «بينما تزداد بلورة عمارة القرية الكونية ، يجرى تشييد بنية أخرى بضجة أقل ، هى الشرنقة الخاصة بالمسافر الذى يحتاج لمغادرة البلاد ، لكنه لايريد أن يترك منزله» . ومن خلال الاستشهاد بحالات المسافر الأمريكى ، الذى يعتبر دخول محطة (CNN) للموقع الأمريكى المحلى حقاً عالمياً ، وكذلك انتصار ما هو محلى على ما هو كونى فى التلفزيون الأمريكى المعاصر ، يذكر معلّق مجلة (الاقتصادى) أن العنوان الرئيسى لاحدى الدوريات الاسكتلندية فى عام ١٩١٢ ، عقب حادث غرق السفينة (تايتانيك) Ti-tanic ، وهو : «رجل أباردين المفقود فى البحر» ، كان مؤشراً على التوجهات الإعلامية الحديثة . والنتيجة القائلة بأن القمر الصناعى يجعلك لا تشعر أبداً أنك تركت بلدك ، تحمل رنيناً مقنعاً ، إلا أن هذا النوع من الحجج يقلل من شأن العلاقة مطردة التعقيد بين ما هو محلى وما هو كونى ، فهو يحط من قدر الدرجة التى يتم بها اختيار المحلية ، كما لا يظهر الدرجة التى ينشغل بها الإعلام المحلى ، فى الولايات المتحدة بالطبع ، بالقضايا الكونية أكثر فأكثر (حيث المراسلون المحليون يقدمون تقارير من أنحاء متفرقة من العالم ، وفقاً للاهتمام المحلى) . كما أنه لا يفصح عن الهيمنة العالمية المشتركة لفكرة «العودة إلى الوطن» ، وينتج ذلك كله عن عجز أو رفض لتجاوز خطاب المحلية – الكونية(٥) .

ثالثا : العولمة والبحث عن أسس :

إن مقاربة العولمة التى ناديت بها ، تنطلق من التعميمات الامبيريقية المتعلقة بالضغط السريع المتزايد للعالم كله إلى حقل واحد ، وإلى أفكار نظرية حول الطرق التى يجب بها وضع خريطة للعالم ككل فى سياق سوسيولوجى واسع . وطبيعى أن شقّى هذه التعميمات مرتبطان بشدة كل بالآخر . وفى المرحلة المبكرة نسبياً من محاولاتى فى التنظير لموضوع العولمة ، كانت قضية الأصولية بارزة . ولكى أقدم تفسيراً لبعث الأصولية الدينية فى نهاية السبعينيات ومطلع الثمانينات ، قمت بإحياء اهتمامى القديم بالظواهر الدولية ، وكانت مقاربتى للأصولية وللقضايا المتعلقة بها ، مظهراً بارزاً لبحثى حول العولمة ، حتى أننى راجعت أفكارى حول العلاقة بين العولمة والأصولية ، وبشكل أعم «البحث عن أسس» ، طيلة العشر سنوات الماضية تقريباً . وعلى حين مالت صياغاًتى الأولى إلى النظر للأصولية السياسية الدينية ، بوصفها ناتجة بشكل متسع عن ضغط النظام المجتمعى الدولى (حيث الأصولية محاولة للتعبير عن الهوية المجتمعية) ، تركزت محاولاتى الأخيرة لتحليل المشكلة العامة حول تأكيد «الخصوصية العميقة» فى المشهد الكونى ، على البناء الكونى ونشر الأفكار المرتبطة بقيمة الخصوصية . يتضمن المنظور الأول ، تأكيداً على ضغط المكان – الزمان المؤدى إلى الحاجة الملحة أن تعلن المجتمعات (والمناطق والحضارات ، وكذلك الكيانات القومية الفرعية) عن هوياتها لأغراض داخلية وخارجية معاً . كما يميل إلى التركيز على الأصولية ، بوصفها رد فعل أكثر من كونها مظهراً ، أو خلْقا ، للعولمة ، رغم أن ذلك لم يكن هو المحور الأساس لمنظورى الأول . أما المقاربة الثانية ، فتتضمن تأكيدا على فكرة أن توقع إعلان الهوية هو جزء من العملية العامة للعولمة . وذلك لايعنى أن مفهوم الأصولية كرد فعل أو كمقاومة ، يتم التخلى عنه هنا ، وإنما يعنى أن هذه الإمكانية يتم النظر إليها الآن فى إطار أعم .

لقد كانت هناك أربعة نقاط إرتكاز رئيسية فى العملية السائدة للعولمة منذ القرن السادس عشر ، هى : المجتمعات المكونة قومياً ، والنظام الدولى للمجتمعات ، والأفراد ، والجنس البشرى . ويمكننى أن أعيد رأيى فى هذا الخصوص ، وإن خاطرت بتكرار ما أوردته سابقاً . وقد جرت عملية العولمة فى القرون الأخيرة ، فى سياق رفع قيمة كل من النقاط المرجعية السابقة ، بمعنى كونها متبلورة بشكل ملموس ، وطرح مشكلات العلاقة بين كل منها والأخريات . وفى الوقت نفسه ، كانت هناك تغيرات فى الأساليب التى تم بها تفعيل كل من هذه المكونات الرئيسية للظرف العالمى الشامل . ويعنى ذلك كله ، أنه علينا استيضاح مفهوم العولمة بوصفه متعلقاً أساساً بالشكل الذى تحرك به العالم نحو الوحدانية ، بما يشى أننا عندما نتحدث عن العولمة ، فيجب أن ندرك أننا نشير قبل كل شىء إلى سبيل محدد نسبياً ، اتخذه العالم فى اتجاه أن يضحى واحداً . ومن الممكن ، نظريا ، أن يكون العالم قد أصبح كياناً واحداً فى مسارات مختلفة كما قلت سابقاً ، دون تضمين بروز المجتمع القومى الذى مثّل فعليا مكوّنا حيوياً لعملية العولمة الشاملة .

وبعد أن طرحت قضية العولمة من عدة زوايا فى الفصول السابقة ، لا يعوزنى هنا سوى أن أهتم بأكثر حججى أهمية . أول هذه الحجج ، هو تأكيدى على أن شكلا واحداً فقط من العولمة الحديثة هو الموجود ، ونستطيع القول بثقة أكبر أنه كانت هناك تمهيدات منافسة لهذا الشكل السائد ، مثل تلك التى تنبأت بها الحركة الشيوعية بقيادة السوفييت منذ مطلع العشرينيات وما بعدها ، إضافة إلى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية ، وبعض الفصائل داخل المجتمعات الإسلامية ، والحكومة اليابانية فيما بين الثلاثينيات ومطلع الأربعينيات ، ومؤيدى الإمبريالية البريطانية ، والنازيين الألمان وغيرهم . وخلال عصور متنوعة من التاريخ البشرى ، شجع عدد من الإمبراطوريات العظمى ، وإن بدرجات

متباينة من الإفصاح ، صوراً للعالم الواحد ، واتخذوا خطوات فعلية نحوه ، متنبئين بهذا الاحتمال ، سواء فى إطار إمبراطورية واحدة أو مجموعة إمبراطوريات . ويلزم أيضا أن نؤكد على أن كل ديانة فى العالم قد شجعت ، بدرجات متباينة من الإفصاح أيضا ، صوراً للعالم الواحد . بل إنه منذ القرن الثامن عشر ، تم تشجيع عديد من الصور الخاصة بإنسانية متحدة ، فى سياق مثالى غالباً ، على يد منظِّرين اجتماعيين فى بعض الأحيان ، وكذلك ثم تشجيع صور استشرافية لنهاية العالم كله بوصفه واحداً . ومع ذلك ، فقد تأطرت العولمة فعلياً بواسطة المكونات التى تحدثت عنها ، تلك المكونات التى تم الأعتراض عليها نفسها ، والتى تغير محتواها .

وثانية هذه الحجج ، أن عملية العولمة الشاملة تتضمن نقلات فى التميز الذى وضعت كل من المكونات الأربعة الرئيسية رهن موضعة ثقافياً ، وفى الدرجة التى مُنحت بها كل من هذه المكونات استقلالية نسبية بشكل مختلف ، كل عن الآخر . وفى المجمل ، وعلي طول القرون الأخيرة ، لكن أثناء القرن العشرين تحديداً ، أصبحت النقاط المرجعية الأربعة الأساسية للكونية ، بؤرات مستقلة نسبياً للممارسة الاجتماعية (Robertson, 1991) . وقد كان تحول هذه النقاط المرجعية الأساسية إلى شكال نسبى من أجل البشر ، أحد أهم مظاهر هذه العملية العامة للاختلاف ، ومن نتائجها (Robertson, 1985. Lechner, 1990) . بل إن حقيقة كون عملية الاختلاف هذه قد تضمنت تياراً قوياً فى اتجاه وحدانية العالم ، كانت أدعى إلى تشريع ظهور تأويلات متنافسة لتاريخ العالم واتجاهاته (Robertson, 1987) . ويشجع الجمع بين نمو كل من النسبية المتزايدة لنقاط الارتكاز ، ونشر توجهات للموقف الكونى ، ظهور خطاب الأسس ، بما يحويه من ميول الأصوليات الشمولية والأصولية المضادة للشمولية .

وثم معان أخرى ، أكثر غموضاً عادة ، للعولمة ، تعتبر ثانوية بالنسبة للمعنى المفهومى المبدئى الذى أكسبته لها ، وإن اتّسقت معه . وبما أن النقاش حول

العولة قد توسّع مؤخراً ، حتى أضحى ملمحاً شائعاً فى الصحافة والوسط الثقافى ، فقد مال للتجمع حول نزعتين رئيسيتين . فمن ناحية ، تستخدم العولة للإشارة بغموض إلى الاعتماد المتبادل المتنامى حول العالم بأبعاد عديدة مختلفة (والتى تم الإلحاح على البعد الاقتصادى منها أكثر من غيره ، حتى فترة قريبة جداً على الأقل) . ومن ناحية أخرى ، يستخدم هذا المفهوم بشيوع بمعنى عولة المؤسسات والنظم والممارسات ، مثلما نجد فى تعبير «عولة العلم» و «عولة التعليم» وغيرها . أما الوصل بين هاتين النزعتين ، فيؤكد على رفع أو نزع البنى والأنشطة من السياقات المحلية كى تصير عالمية (Giddens, 1990) . وكما اقترحت قبلا ، ليس هناك تناقض بين هاتين الطريقتين لتعريف العولة ، والنموذج الذى أعلنت عنه ، سيّما إذا منح ما أسميته شكلا سائداً للعولة ، مكانا محورياً فى أية محاولة لوضع قضية العولة فى برنامج بحثى متميز . وتعتمد كل من هذه الطرق البديلة ظاهرياً لمقاربة العولة أو تعريفها بدرجات متنوعة ، لكن بطريقة ضمنية عادة ، على ما يشبه مفهومى للشكل السائد للعولة أو لإطارها . ويميل المنادون بكل من هذه المنظورات الخاصة بالعولة ، إلى الاعتراف بأنها اعتماد متبادل مطرد ، بما فيه الوعى بذلك ، وأنها بوصفها عولة للممارسات الخصوصية ، فهى خاضعة لبعض قيود البنية العامة ، ولتشكيل الحقل الكونى .

وتعتبر هذه نقطة ملائمة للعودة إلى قضية الكونية والمحلية ، التى أضحت جزءاً من الوعى الكونى المعاصر على نطاق وساع ، بفعل نصحية «التفكير عالمياً والتصرف محلياً» . فهذه العبارة ذات أهمية سوسيولوجية كبرى ، وذات صلة ملحوظة بنقاشنا الحالى ، لأنها تتضمن محاولة استراتيجية لربط ما هو محلى بما هو كونى ، على أساس افتراض أن المشكلات المحلية يمكن معالجتها بفعالية ، من خلال الاعتراف فحسب بأنها فى قلب سياق أوسع كثيراً ، وفى الوقت نفسه من خلال الاقتراح بأنه يمكن التعامل مع المشاكل الاجتماعية بطريقة ملائمة على المستوى المحلى فقط . ولهذه الطريقة فى التفكير مخاطرها التحليلية ،

من حيث وجود خطر كامن فى تقديم رؤية للعالم ككل ، تستثنى ما هو محلى ، ثم خطر ملحوظ فى حذف ما هو محلى عما هو كونى ، أو وضع الاثنين فى موضع تباين كل منهما عن الآخر . لكنا إذا كنا نتحدث عن الوحدانية المتزايدة للعالم بمعنى أو بآخر . فكيف يمكن ألا تكون كل المحليات فى العالم أجزاء منه ؟ وهناك شىء خادع على نحو واضح فى هذا التيار الفكرى الحداثى ، أو ما بعد الحداثى ، لعل من إحدى مهام الدارس الجاد للظرف الكونى أن يصححه . ويظهر بعض من هذه المشكلات ، بفعل خطأ التفكير فى العلاقة بين المحلى والكونى ، من خلال خطوط مصغرة ومكبرة متقاطبة ، أو من خلال فكرة ما هو صغير وما هو كبير . وفى تصورى الخاص ، يشير مفهوم ما هو كونى إلى العالم فى كليته ، مما يعد قاعدة أساسية لصياغتى حول عملية العولمة ، بوصفها تتضمن الأبعاد الرئيسية للوجود الاجتماعى ، التى ليست هى الأبعاد الوحيدة لهذا الوجود . (أما إذا كنت قد انزلقت من حين لآخر فى البلاغة التقليدية التى تشير إلى ما هو مصغر وما هو مكبرٌ من خلال المحلى والكونى ، فلا ينبغى أن يقلل ذلك من دعواى السائدة بأن ذلك مفهوم خادع) .

ومن المهم أن نعترف بأن مفاهيم المجتمع والعلاقات الدولية والأفراد والجنس البشرى ، لا تصبح مميزة كل عن الأخرى فحسب ، وإنما تمرّ بنقلات داخلية أيضا . ويجب أن نشير إلى أن واحدة من النقلات الأكثر دلالة فيما يتعلق بالمجتمعات القومية ، هى النقلة فى اتجاه التعددية الثقافية والتعددية الإثنية ، بعد أن كانت المفاهيم الخاصة عقب القرن الثامن عشر ، موجهة بقدر واسع بفعل مبدأ الهيمنة .

وتفاقم الأشكالية السائدة للتعددية الثقافية والإثنية ، مع المفاهيم مطردة التعقيد للتفرقة بين الجنسين ، من مشكلات البحث عن أسس ، كما تضع الكونية بازدياد ، وهو مهم تماماً ، فى قلب شئون عديد من المجتمعيات . وتصبح المجتمعات نفسها باطراد ، وكذلك الكيانات الإقليمية مثل المجموعة الأوروبية ، مساحات عالية .

وفقا لتعبير باليبار (Balibar, 1991) . وفى الوقت نفسه ، هناك اهتمام ملحوظ بالمناطق الثقافية داخل أوروبا «الجديدة» . ويجب الإشارة على أية حال ، إلى أن خطاب الإقليمية هو خطاب كونى على نحو متزايد ، برغم محاولات المجموعة الأوروبية لحذف الآسيويين أو المسلمين منه .

رابعاً : تعولم الكونية والخصوصية :

وفى منظورى ، تعتبر العولمة بمعناها الأساس ، علمية مستقلة بذاتها نسبياً . وتتضمن آليتها المركزية عملية ذات شقين : تخصيص ما هو كونى ، وكوْننة ما هو خاص . وقد أصبح تخصيص ما هو كونى (والذى يُعرّف بوصفه تحويل مشكلة الكونية إلى شكل مادى عالمى) ، فرصة للبحث عن أسس عالمية . وبعبارة أخرى ، تيسّر المرحلة السائدة للعولمة المتسارعة ، من ظهور حركات تنشغل بالمعنى «الحقيقى» للعالم ، وهى حركات (وأفراد) تبحث عن معنى العالم ككل . أما كوننة ما هو خاص ، فتشير إلى الكونية العالمية للبحث عما هو خاص ، وعن الأنماط المتجذرة لتجسيد الهوية (Robertson, 1991) . وبتعبير أوضح إن الأصولية هى نمط من التفكير والممارسة ، أضحى مؤسسياً على مستوى العالم بقدر واسع فيما يتعلق بالقرن العشرين ، فى سياق معايير الإرادة الذاتية القومية التى أعلنها ويدرو ويلسون W. Wilson بعد الحرب العالمية الأولى ، والتى بعثت إلى الحياة بعد الحرب العالمية الثانية فيما يتصل بما أطلق عليه الحرب العالمية الثالثة ، ثم توسعت على نطاق عالمى فيما يخص كل أشكال الكيانات منذ الستينيات وحتى اليوم . ويفشل المحللون فى التعامل مع مظهر المشاركة فى العولمة ، من حيث إنهم يرومون البحث بالكامل فى إطار استجابة مصاحبة للعولمة . ولا يعنى ذلك أنه لا توجد استجابات مصاحبة أو انعزالية أو مضادة للعولمة ، وإنما يجب أن نكون حذرين للغاية فى تحديدها ، فهى ليست واضحة من تلقاء ذاتها بأى شكل من الأشكال . وهناك الكثير الذى يمكن الردّ به على الحجة

القائلة بأن ما هو محلى هو الذى يصنع العمل العالمى (Udovich, 1987) ، وكذلك على حجة أن المواطنة العالمية تعتمد على المحلية (Hann erz, 1990) .

ليست هذه بالطبع مشكلة تحليلية فحسب ، وليست فقط مسألة انتزا ع معنى من سيادة «البحث عن أسس» ، فهناك تاريخ أو سلسلة من التواريخ وراء ذلك ، وكى نتحدث عن الأصولية فى عصرنا الراهن ، يجب أن نتتبع جذور هذا الموضوع . وفى هذا الاطار ، علينا أن نأخذ فى الاعتبار بالعلاقة بين رصد مسألة الجماعة وقيمها ومعتقداتها وما إليها ، وبين الحنين . ولايعنى ذلك أيضا أن كل هذا الرصد يقوده إحساس بالفقد وبالتشرد (أو الشوق إلى الوطن) ، وإنما يعنى أن الأسلوب المعاصر فى إجراء البحث عن أسس ، يتأطر عادة أو يتم تحليله فى سياق حنينى ضمنى . وتتحول فكرة العودة إلى أسس «حقيقية» بأكملها ، إلى فكرة إشكالية ، كلما أصبحت فكرة البحث عن أسس منظمة انعكاسياً على أرضية محلية طبيعية أو ثقافية مدروسة . وهناك ، كما ألمحت فيما سبق ، أسئلة مثيرة للاهتمام ، يمكن طرحها فيما يتعلق بتزا صفة البلورة الأخيرة للنظريات ما بعد الحداثية ونظريات الاختيار العقلانى وتميز ما بعد الحداثة عالما من «الحكايات الصغرى» ، بينما تشجع نظرية الاختيار العقلانى ، وتحديداً فى توجهها السوسيولوجى الدينى (Stark and Bainbridge, 1985) ، فكرة الانتقاء العقلانى للمعتقدات والقيم المثلى . وفيما تعتبر الدعوتان إشكاليتين ظاهريا ، فإن الملاحظة الأكثر إثارة للاهتمام فى السياق الحالى ، هى أن هاتين النقطتين الارتكازيتين ، المتعاكستين ظاهرياً ، تكونان بالفعل وجهى عملة واحدة . وبينما يقترح المنظور ما بعد الحداثى مجالاً طيّعا وعالمياً بشكل غير منظم لأشكال الحياة ولتجسيد الهوية وللاستهلاكية (Featherstone, 1991) ، يشير برنامج الاختيار العقلانى إلى أساليب موحدة تمارس فيها الأفضليات وجودها فى مواقف للاختيار مطردة التعقيد . وعلى حين يستعرض المنظور الأول قضايا التعددية والتنوع ، تقع جذور البرنامج الثانى فى افتراضات حول الهيمنة العالمية

وتطابق الجنس البشرى . وفى المجمل ، يشجع المنظور الأول فكرة الخصوصية ، على حين يشجع الثانى الكونية ، إلا أن تزامنيتهما مثيرة للاهتمام بما يقتضى التـأويل .

لقد انتبهت فى طرحى للعولمة بشكل خاص ، إلى ما أسميته فترة انطلاق العولمة الحديثة ، الممتدة من حوالى عام ١٨٧٠ وحتى منتصف العشرينيات ، وصدمت من الدرجة التى أثارت بها القضية العامة للتوافق بين ما هو خـاص وما هو كونى ، الانتباه العملى والسياسى الواسع النطـاق أثناء تلك الفترة . وكان هناك إلحاح كبير وقتذاك على الحاجة إلى استلهام التراث والهوية القومية (Hobsbawn and Ranger, 1983. Kern, 1983. Robertson, 1990) داخل سـياق عـالم مطرد الضغط والعولمة . وطبيعى أن تنبع غالبية الرغبة فى استلهام التراث والهوية من مستجدات الضغط العالمى وانتشاره الملازم للتوقعات حوله . وأثناء الفترة الممتدة بين عامى ١٨٧٠ – ١٩٢٥ ، ثم التوصل رسمياً إلى مستجدات بشرية جغرافية ، فى إطار ضبط النطاق الزمنى للعالم مثلا وإنشاء خط للمواعيد الدولية ، والتبنى العالمى القريب للتقويم الجريجورى وللأسبوع القابل للتوفيق ، وتأسيس شفرات تلغرافية وإشارية دولية . فى الوقت نفسه ، ظهرت حركات انشغلت بشكل محدد بالعلاقة بين ما هو محلى وما هو محلى طبيعى ، من أهمها الحركة المسيحية الوحدوية التى سعت إلى تجميع التراث الدينى للعالم ، فى خطاب توافقى ثقافى مدروس . وعلى الجهبة العلمانية ، كان للحركة الاشتراكية الدولية أهداف مثيلة ، لكنها كانت أكثر طموحا ، من حيث إنها سعت للتغلب على الخصوصية المركزة باسم الدولية . ويشكل ظهور حركة بيوت الشباب الدولية نهايات القرن التاسع عشر ، حالة أكثر تميزاً فى هذه الحركة ، حين حاولت القيام بمغامرات للعودة إلى الطبيعة بشكل دولى توافقى خصوصى . وتتضمن التطورات الأخرى التى تجمع بين الخصوصية والكونية فى عصرنا الراهن ،

الألعاب الأوليمبية الحديثة وجوائز نوبل . وقد تأسس الاستخدام المعاصر لمفاهيم من مثل «الأسس» و «الأصولية» فى نفس الفترة المذكورة تقريباً ، فى الولايات المتحدة الأمريكية بشكل رئيسى .

ومما هو دال على نحو خاص فيما يتعلق بهذه الفترة ، أن الظرف المادى للعالم (بوصفه كرة أرضية متمركزة حول الشمس) كان يتم التعامل معه فى علاقته سريعة الانتشار بالوعى بالكونية ، والذى يسّرته بشدة مجموعة الوسائل المتطورة حديثا فى السفر والاتصال ، مثل الطائرات واللاسلكى . ومن المظاهر الحاسمة لهذه التيارات ، اعتبار الأحداث والظروف التى كانت منفصلة قبلا بفعل الزمان والمكان ، متزامنة فى إطار تصنيفات ، خاصة عالمياً وعالمية خصوصياً . وقد تحولت تصنيفات المكانية والزمنية والقياسات ، إلى تصنيفات مؤسسية عالمياً ، مما نتج عنه زيادة حدة الوعى بالاختلاف ، وكوننة الاختلاف أيضا .

ولا حاجة بنا للقول إن مثل هذه التطورات لم تبزغ على أنها جديدة فى الفترة المذكورة . ففى خلفية التيارات السريعة لفترة الانطلاق الحاسم للعولمة الحديثة ، كان يقبع ذلك النمو المنتظم لصناعة الخرائط وعولمتها ، وتنافذ أنماط قصص المسافرين ، ونمو الخدمات البريدية ، واتساع نطاق السفر ، والظهور المبكر للسياحة ، وتطورات أخرى كثيرة . ومن التطورات المهمة بخاصة ، والتى تنتمى إلى نوع مختلف تقريباً ، ما أطلق عليه «تسييس علم الآثار» فى منتصف القرن التاسع عشر (Silberman, 1989) . وكما رأينا من قبل ، فقد أصبحت الآثار الخاصة بالحضارتين الفرعونية والقبطية فى مصر ، تلك الفترة ، ولدى اليونان ومناطقٰ أخرى من الشرقين الأوسط والأدنى ، من دوائر البحث القومى داخل سياق المجتمع الدولى والصناعى المتزايد (Silberman, 1989 : 3 - 7) . ونتيجة لذلك أصبحت هذه الآثار أسساً للرموز القومية الرسمية لشعوب الشرق الأوسط وشعوب البحر الأبيض المتوسط الشرقية . وراهنا ، يقوم علماء الآثار المحليون وغير المحليين فى هذه المناطق ، بتشكيل ماض جديد لشعوب تلك

المنطقة (Silberman, 1989 : 248) . وقد بدأ ذلك كله ، كما ينبغى أن نتذكر مستقبلا ، فى فترة إنشغال إمبريالى كبير غالباً بتوحيد الجنس البشرى .

وفى المجمل ، أود التذكير بأن البحث عن أسس ، من حيث وجوده فى أى نطاق دال ، يعتبر إلى درجة ملحوظة ، ملمحا متصلا بالعولمة ، وأيضا مظهراً للثقافة الكونية . وبمعنى ما ، فإن الأصولية فى حدود معينة ، تسهم فى إنجاح العولمة . ومع ذلك ، فأننى لا ألح على أنه ينبغى النظر إلى كافة جوانب البحث عن أسس ، أو تحليلها ، فى هذا الاطار . لكننا نحتاج ، مثلا ، إلى التمييز بين الأصولية داخل العولمة ، والأصولية ضد العولمة ، وبين الكونية المؤيدة للأصولية والمعارضة لها ، بما يشى أن هدفى الرئيس يكمن فى أن الانشغال بالأسس يمتلك فى حد ذاته أرضية على نحو متسع .

وفيما يتعلق بالممارسة العامة للعلوم الاجتماعية ، والدراسات الثقافية ، يحسن أن نكترث بالتحول الأخير لجيرتز . فبعد أن كان صاحب تأثير كبير بالنسبة للدراسة المعّمقة لما هو محلى ، يبدو جيرتز الآن بوصفه مؤيداً لممارسة أكثر ذكاء وتطلباً . إنه يتحدث عن ضرورة توسيع إمكانية الخطاب الذهنى بين الأفراد المختلفين ، كل عن الآخر ، فى الاهتمام والرؤية والثروة والسلطة ، والذين يحتويهم فى نفس الوقت عالم (ساقط مثلهم فى اتصال لانهائى) ينبغى فيه ألا يعترض أحد طريق الآخر (Geertz, 1988 : 147) . إننا نحيا الآن ، على ما يورد جيرتز (1988 : 148) ، فى عالم ذى أطياف متدرجة من الاختلافات المتزجة . إنه العالم الذى يتعين فيه الآن على أى مؤسس لخطاب قادم ، ولمدة طويلة قادمة ، أن يمارس فعاليته ، حيث تغيرت مرة أخرى طبيعة الهنا والهناك فأصبحت أقل عزلا لهذا عن ذاك ، وأقل دقة فى التعريف ، وأقل تبايناً على نحو ظاهر . ويمضى جيرتز فى القول بأن «شيئا» جديداً قد بزع فى «الواقع» وفى التخصص الأكاديمى ، ومن ثم فشىء جديد ينبغى أن يظهر على الورق . وهنا يدخل موضوع «البحث عن أسس» فى قلب النظرية الثقافية والاجتماعية الحساس امبيريقيا لنهاية القرن ، طالما يجمع بين المناداة المتزامنة بالشمولية وضدها ، بطرق إشكالية لكنها قابلة للاستيعاب .

الهـــوامش

(١) استوحيت هذا الفصل من بحثين قدمتهما فى مؤتمرين نظمتهما اللجنة الهولندية فى الأمم المتحدة . وعبارة «أناس يبحثون عن أسس» هى من تعبير اليونسكو ، أى أنها عبارة مشتقة من برنامج اليونسكو تحديداً . وقد ذكر توملينسون أشياء مثيرة للاهتمام حول «خطاب اليونسكو» ، حين أورد أن : «بلاغة الإنسانية الكونية تقلل من شأن التزام اليونسكو بالدفاع عن الاختلاف الثقافى .. فالتعددية قسمة ضرورية لوجود اليونسكو كمؤسسة لقيادة الحوار العالمى ، لذلك فلا يمكن الاعتراض على التعددية داخل بلاغتها» (Tomlinson, 1991 : 71) . وبما أن اليونسكو قد تأسس إبان مرحلة مهمة من العولمة الأخيرة نسبياً ، فإن نقاشى يتوجه فى الحقيقة نحو الحقائق الكونية التى تأقلم معها اليونسكو نفسه وعضّدها . وفى الوقت نفسه ، يمكن قراءة هذا الفصل على أنه محاولة لجذب انتباه اليونسكو إلى واقع جديد .

(٢) انظر ، كمثال ، القضية المزدوجة لبرنامج (موزاييك) Mosaic عام ١٩٨٨ ، المنشور بالهيئة الأمريكية القومية للعلوم ، والمكرس للتغير الكونى داخل سياق البرنامج الجغرافى البيولوجى الدولى ، والذى تأسس عام ١٩٨٦ بواسطة الجمعية العامة للهيئة الدولية العلمية للاتحاد .

(٣) يدخل مفهومى للدراسات الثقافية فى إطار البرامج الفكرية السياسية المضادة للتأسيسية ، والتى أيدها أصحاب نظرية ما بعد الحداثة ومناصروها .

(٤) رغم ذكرى لأوجست كونت مرتين ، فأننى لا أعتبر أن منظور الدراسات الثقافية هو منظور كونتى عضوياً . ويمكن الرجوع إلى رؤية كونت للنساء (p.106) .

(٥) بهدف الرجوع إلى إسهام مثير للاهتمام حول هذا الموضوع ، يراجع فريدمان (Friedman, 1990) .

الفصل الثاني عشر

تأملات ختامية

تأملات ختامية

على طول أغلب ماورد فى هذا الكتاب ، ألححت على أن العولمة ، بما فيها تعريفها ذاته ، عملية يتم التشكيك فيها بالأساس . ومن ناحية أخرى ، زعمت بأن الشكل الذى جرت به فى الأوقات الأخيرة نسبيا ، كان مؤسسا على أرضية قوية ، وأنه قابل للتعرف عليه فى إطار العلاقة بين مكونات خريطتى ذات الأربعة عناصر ، وهى : المجتمعات القومية ، والذوات الفردية ، والنظام الدولى للمجتمعات ، والجنس البشرى بالمعنى النوعى . كما جادلت من حين لآخر بأن نموذجى هو نموذج دينامى وتسلسلى فى جوهره . وفيما أكرر رأيى الذى يذهب إلى أن ما تم تحقيقه باسم تحليل نظم العالم ومدارس البحث المتعلقة به هو انجاز ملحوظ ، أريد أن ألح مرة أخرى على الاستقلالية النسبية لنمو هذا القالب الموسع للعولمة (مع تأييدى فى الوقت نفسه على أن لاشئ يدوم إلى الأبد فى هذا الخصوص) . وبوصفه شكل له آلياته الخاصة ، بدأ هذا القالب يتشكل أثناء فترة انهيار الاقطاع فى أوروبا . فخلال تلك الفترة ، كان هناك اطراد فى التشكل المبكر للمجتمع المنظم قوميا ، وتحويل ما هو فردى (وذكورى بالأساس) إلى موضوع ، وتفاقم علاقات نظام مابين الدول ، وبدايات الأفكار الحديثة حول الإنسانية ، وتحديدا فى الفلسفة والقانون الدولى المبكر (Lechner, 1991) . بل إن القانون الدولى نفسه : قد نما بشكل واسع فى إطار المكونات الأربعة التى قمت باستخدامها .

وقد أيدت وجوب عدم السماح لاعترافنا بالتواصل العالمى المنتشر منذ بضعة قرون مضت ، بأن يحجب عنا الواقع الخاص بالقرون الأخيرة نسبيا ، حيث يجب

علينا أن نحترس من تدبيج الحجج على أساس مجرد توسعات الفضاء الذى تحتله سلاسل التواصل التجارى فى الماضى البعيد نسبيا ، كما ذكرت جانيت أبو لغد (J. Abu- Lughod , 1989) ، وهى السلاسل التى تظهر كيف أن العالم ، بطرق ما ، كان متعولما منذ زمن طويل ، بالمعنى الفضفاض لهذه الكلمة . وعلينا أن نكون على وعى بتعظيم الحجج ببساطة امتياحا من هذه القاعدة . إننا فى فترة زمنية ، أصبحت فيها الشهية للامتداد التاريخى والعمق ، شكلا رئيسيا لتشريع تنويعة كبيرة من المنظورات (وكذلك الأيديولوجيات) . وكما ذكرت فى الفصل العاشر ، فإنه يمكن النظر إلى ذلك فى حدذاتة ، ومن تلقاء ذاته ، إلى درجة معينة ، بوصفه مظهرا أو تجليلا للمرحلة المعاصرة من العولمة المكثفة . وفيما تعد الاستدلالات الخاصة بالسلاسل الواسعة للتواصل ، ذات أهمية كبرى ، فإنه يجدر بنا أن نتفهم الأرضية التى تم الاضطلاع من خلالها بهذه الممارسات . وبمعنى ما ، يميل مثل هذا الرصد إلى تأكيد الاقتراح بأن العولمة تتعلق بتنظيم العالم ككل ، بكافة أبعاده الأربعة . وبعبارة أخرى ، كان هناك عالم قادم بالفعل ، بالمعنى الذى قصده زيمل ، وهو عالم سابق على التأسيس الفعلى لشكل العولمة . ومع ذلك ، فالشهية للأنثروبولوجيا التاريخية والتاريخ يمكنها أن تجعلنا ننحرف عن هدف مهم . وحتى أزيل أى سوء فهم ممكن ، أود أن أعلن أننى أعتبر أن الرصد التاريخى للعوالم القديمة أو حتى العتيقة ، بل والبدائية ، له أهمية كبرى ، طالما لايتضمن محاولة اظهار أن التحركات الأخيرة نسبيا نحو عالم واحد ، ماهى الا امتدادات ، متقطعة أو شبه متقطعة ، لأنساق مؤسسة منذ زمن طويل لتشكيل نظام العالم أو لتشويهه .

ويعتبر نطاق الوعى بالعالم كمكان واحد ، وعمق هذا الوعى ، متغيرا حاسما فى مثل هذه المقتضيات . وعندما نتحدث عن العولمة المعاصرة ، فإننا ننشغل كثيرا بأمور الوعى ، لأن مفهوم العولمة يحمل مدلولات انعكاسية ، كسبب جزئى . ولاتشير العولمة فحسب إلى موضوعية تزايد التواصل ، بل تشير كذلك إلى أمور ثقافية وذاتية . وبتعبير غاية فى البساطة ، نتحدث هكذا عن قضايا تحيط بفكرة العالم لذاته ، إلا أن العالم ليس لذاته حرفيا ، لكن مشكلة كونه لذاته قد أضحت

دالة بشكل مطرد ، وتحديدا بسبب تحول الجنس البشرى إلى موضوع من عدة زوايا . وفى هذا الخصوص ، يتعلق الوعى الكونى جزئيا بالعالم بوصفة « جماعة متخيلة » . (B. Anderson, 1983) .

إن هذا يقودنى إلى نقاط معينة ، تتعلق بنموذجى للمرحلة التسلسلية ، حيث تذهب الفكرة الأساسية إلى أن تغيرات ما تحدث ، فيما يتعلق بكل مكون على مدار كل مرحلة . بل يصبح كل مكون ، وبشكل أساس ، مظهرا أكثر تحديدا للحقل الكونى أثناء كل مرحلة ، برغم أن تلك العملية لاتحدث بشكل متساو مع كافة المكونات . وعلى سبيل المثال ، فإنه من المؤكد تقريبا أن مكون الجنس البشرى قد مال للتخلف عن المكونات الثلاثة الأخرى ، بوصفه عنصرا مقيدا حتى فترة الانطلاق المبكر على الأقل منذ مائة عام تقريبا (Simpson, 1991) . بعدها أصبح مكون الجنس البشرى أثناء هذه المرحلة ، وفى الحقيقة أثناء الفترة التى كان فيها معيار الحضارة فى أوجه ، أكثر دلالة بشكل متسارع ، كما تعبر عنه مواضعات قيادة الحرب وتأسيس محكمة العدل الدولية (Gong, 1984) . أما حقيقة منح كل من المكونات الأربعة تأكيدا متناظراً أثناء فترة الانطلاق ، فهو بالضبط السبب الذى جعلنى أمنح لهذه المرحلة هذا الاسم . وقد تم التوصل إلى اتفاق آخر مهم ، أثناء ما أطلقت عليه اسم مرحلة الصراع من أجل الهيمنة ، وهو تأسيس الأمم المتحدة . وقد تضمن ذلك اعترافا أكثر افصاحا بتصنيفات المجتمعات السيادة والأفراد والنظام مابين الدول والجنس البشرى . ومنذ ذلك الحين ، وخلال مرحلة عدم الثقة السائدة تحديدا ، بدت هناك نقلات دالة فى كل بعد . وفيما يختص بمقولة المجتمع القومى ، كانت هناك تغيرات تضمنت مساءلة مسألة الهيمنة . وبعبارة أخرى ، تقدم موضوعا التعددية الثقافية والطائفية إلى المقدمة بقوة . وفى الوقت نفسه ، ظهر موضوع الأمم الكبرى ، وبالتحديد العلاقات بين الأمم والأمم الأكبر والوحدات مابعد الأممية . على أية حال ، فإنه لاضرر من الاقتراح حتى الآن بأن المجتمع المنظم قوميا ، وبشكل أكثر تحديداً الدولة ، على وشك أن يذبل . وفيما يتعلق بمكون الأفراد ، رأينا أنه قد حدثت خطوة جادة ، سيما فى الماضى القريب ، بعيدا عن القطبية الثنائية ، ونحو

الانتماء إلى ظرف دولى متعدد الأقطاب . ولسوف أهتم بإيجاز ، بمظهر مهم بشكل خاص لهذا الظرف الأخير ، عندما أنتقل إلى مايسميه بعض علماء الاقتصاد الامبريقيين بالقسمة الثالوثية للعالم المعاصر (شرق متمركز حول اليابان ، وأوروبا متمركزة حول ألمانيا ، ونصف كرة أرضية غربى متمركز حول الولايات المتحدة الأمريكية) . وفى هذه النقطة ، من الضرورى أن ألح على الدلالة المتزايدة للأمم المتحدة ، وللمشكلات التى تواجهها فيما يتعلق بالانتشار النووى ، ولمجلس الأمن بالنسبة لأعضائه الدائمين ، بما فى ذلك القضية الخاصة بعضوية ألمانيا واليابان . وفى النهاية ،أصبح مكون الجنس البشرى فى السنوات الأخيرة موضوعا مفصحا عنه بطرق عدة . وبرغم تطبيق مبدأ حقوق الانسان بمعنى واحد على الأفراد ، الا أن دلالته تتعلق بتفعيل مفهوم الإنسانية . وفى السنوات الأخيرة ، تم تحويل قضية مستقبل الأجناس البشرية إلى موضوع ، من خلال الخلافات فى الرأى حول العلاقة بين هذه الأجناس وبيئتها ونوعية حياة الجنس البشرى فى مجملة . وأصبحت هذه النوعية من القضايا . متعلقة على نحو متزايد بحياة الأفراد وشئون المجتمعات والعلاقات بينها .

لقد قادت تطورات وظواهر كثيرة إلى المعنى الراهن للعالم كمكان واحد ، ولاحاجة للقول بأن هناك ملايين من البشر مازالوا غير متأثرين بهذا الظرف ، رغم كونهم متصلين دون شك باقتصاد العالم . ومع ذلك ، فقد جعل توسع الإعلام الاتصالى ، ومن أهم عناصره تنامى الانترنت والتكنولوجيات الجديدة الأخرى للاتصال السريع والسفر ، من الناس على مدار العالم كله ، أكثر وعيا بالأماكن الأخرى وبالعالم ككل . وبدون التقليل من شأن التحكم التجارى والسياسى فى الاهتمامات البيئية ، إلا أن هذه الأخيرة قدزادت من معنى المصير الواحد . ومن زاوية مختلفة ، يمكننا الإشارة إلى الطرق التى رفعت بها الحرب الباردة ، بظلها المتصل بالكارثة النووية ، من هذا المعنى للعالم باعتباره واحدا . وليس يقلل من دلالة هذه النقاط الأساسية ، كون مناطق واسعة من العالم ماتزال على غير معرفة بالعالم بأكمله ، أو تنقصها المعرفة الملائمة والدقيقة عنه ، وعن المجتمعات الأخرى (بل وعن مجتمعاتها نفسها) .

وطبيعى ألا تستنفد قضية العولمة فى حد ذاتها ، ومن ذاتها ، قائمة الأسئلة المهمة التى ينبغى طرحها حول العالم المعاصر ، إلا أن التركيز على بؤرة العولمة يعد سبيلا ملحوظا لدراسة هذه الأسئلة . وتظهر إحدى هذه الأسئلة فى علاقتها بالميول نحو عالم ثالوثى ، يتعرفه بعض مراقبى الاقتصاد العالمى فى الثمانينات . ووفقا للسيناريو الثالوثى ، يتم تقسيم العالم اقتصاديا وسياسيا إلى ثلاث مناطق مسيطرة اقتصاديا ، ومعروفة سلفا ، وهى : اليابان وألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية . وقد تم تقديم هذه الفكرة الأساسية لهذه القسمة الثالوثية معنى كبيرا ، فيما يكون الانهيار الظاهرى للإمبراطورية السوفيتية تعقيدا لهذا السيناريو وليس حلا له . وقد مالت المحاور الرئيسية للمشاعر الدفاعية فى مطلع التسعينيات إلى تأكيد هذا السيناريو . ومع ذلك ، فإن هذا السيناريو الثالوثى يعانى نقصا حادا من وجهة نظر سوسيولوجية ، طالما أنه يركز بسذاجة على تيارات فى الاقتصاد العالمى ، ويهمل دلالة القضايا السياسية والاجتماعية والثقافية . من هنا يشكل الإسلام ، وليس أشكاله الأصولية فحسب ، حضوراً طاغيا فى العالم المعاصر : لكنه دون شكل حضور غير مهيمن . ومن المفهوم الثالوثى ، تعد البلدان الاسلامية ، وكذلك قدر كبير مما يطلق عليه حتى الآن «العالم الثالث » ، ثانوية تماما فيما يتعلق بالقوى الاقتصادية الكبرى ، لكنه حتى داخل مناطق الثالوث نفسه ، يمكننا أن نتحدث عن التيارات التى تنظر إلى مناطق واسعة وقد أضحت على ما يسميها باليبار ، بالاشارة إلى أوروبا بالمعنى الأشمل ، مساحات عالمية « (Balibar, 1991) . ويشير هذا المفهوم إلى ظاهرة تحول قارة بأكملها ، أو شبه قارة ، إلى التعددية والتعقد فى السياق الطائفى والإثنى ، حيث يتبدى هذا الظرف على نطاق واسع بسبب الهجرة ذات الدافع الاقتصادى ، والبحث عن القوى العاملة الرخيصة ، وما إلى ذلك .

ووفقا لباليبار ، تحتوى أوروبا نفسها التى تمت فى بعد جعرافى واحد من دبلن إلى بغداد ، على ثلاثة تكوينات طائفية ثقافية كبرى ، هى : التكوين الأوروبى الأمريكى ، والأوروبى السلافى ، والأوروبى الإسلامى . ويعتبر إدخال العالم فى مناطق معينة ، وفى مجتمعات خاصة بمناطق ، أمرا أدعى إلى مزيد

من التوضيح ، وإلى الاشارة بأن مفهوم الثالوث على الأقل ، ومعه الحالة الحيوية لأفريقيا (وأمريكا اللاتينية فيما يتعلق بارتباطها الاقتصادى ، إما بالولايات المتحدث الأمريكية أو بأوربا) ، يحتاج إلى تعميقه سوسيولوجيا . وثم تعقيدات ، سيما التى تظهر فى الصين وروسيا ، وفى التردد البريطانى المتعلق بالوحدة الأوربية سياسيا . أما فى الرئيس هنا ، فهو الإلحاح على حقيقة تشابك العوامل الاقتصادية وماوراء الاقتصادية فى شمال أمريكا وأوروبا ، وفى آسيا بدرجة أقل وضوحا ، مع الميل إلى التعددية الثقافية والطائفية داخل الأمم والأمم الكبرى . ويشكل أكثر تحديدا ، تخضع عدة مجتمعات ومناطق ، إن لم تكن كلها ، إلى الاختراق ، وإلى المحاور المتناقضة غالبا للطائفية والإثنية، تلك المحاور التى تعرف مدى ونطاق مساحات العالم التى تتحول إليها المجتمعات والمناطق بتزايد مستمر . ويعضد الميل الرأسمالى العالمى من هذه العملية الشاملة فى مناطق كثيرة من العالم ، فى سياق ثقافة استهلاكية ممتدة (Featherstone, 1991. Sklair,1991) ، لاتستخدم مايطلق عليه تسويق مصغر ، أو متعدد ثقافيا ، أو كونى محلى .

ينبغى أن نضيف أن الوعى الذاتى السوسيولوجى المتنامى حول التعددية الثقافية وما إليها ، يضع المشكلة السوسيولوجية القديمة التى اختلفت حولها الآراء ، فى ضوء جديد . ولم يعد السؤال المطروح يتركز حول ما إذا كانت المجتمعات تعانى مشكلات داخل الاطار الذى حدده بارسونز فى بنية الفعل الاجتماعى (Parsons, 1937) ، فقد تحولت مشكلة بارسونز إلى موضوع سياسى ، وبالتالى إلى مسألة قابلة للاعتراض الفكرى . وقد قدم آلان تورين إسهامات مهمة فى هذا الموضوع (A. Touraine, 1981) . حين ذكر أنه ينبغى علينا أن ننطلق لاكتشاف العوامل والممارسات الجديدة للمجتمع الذى يتشكل أمام أعيننا (2 : 1981) ، ثم يسترسل فى القول بأنه الآن فقط بدأ بالفعل التاريخ الاجتماعى للمجتمع ،ذلك التاريخ الذى لايتعدى كونه التراكم الكامل لعلاقات وصراعات ، تتضمن التحكم الاجتماعى فى ثقافة جديدة ما ، وفى قدرة المجتمع على التصرف من تلقاء نفسه . وتعتبر هذه حجة مقنعة ، من حيث إنها تجذب الانتباه بعيدا عن موقعى الحداثيين وما بعد الحداثيين ، مشيرة بدل ذلك

إلى الاعتراضات على مسارات التغير . وفيما لا أتراود مع أغلب النقاط التفصيلية لموقف تورين السوسيولوجي العام ، أعتقد أنه يشير إلى بعض التيارات الحاسمة في العالم المعاصر . ويلح تورين على أننا : « ندخل مجتمعا لايشمل قوانين أو مؤسسات ، وليس إلا علاقات اجتماعية وأفعال مركبة » (1981 : 2) . ومن بين أدوار عالم الاجتماع ، على مايرى تورين ، الإشارة إلى « ماهو في خطر ، من خلال تجاوز الوعي بالأزمة والشك ومقاومة التغير أو رفضه . فزمن المدينة الفاضلة يقترب من نهايته » . وتشير المدينة الفاضة * هنا إلى الميل القوي في أغلب التاريخ الغربي (بما فيه التيار مابعد الماركسي في نظرية مابعد الحداثة) للعمل في إطار مشروع غربي بالأساس . وينادي تورين بتحليل الكفاح من أجل « التحكم في ثقافة جديدة » . وبينما أومن أنه يغالي من غياب القيود ، فإنه يجذب الانتباه بالفعل إلى الموضوع المهم لتنافس المفاهيم الخاصة بالنظام ، وإلى مركزية الثقافة في هذا الصدد . لقد انتقلنا إلى موقف أصبحت فيه مفاهيم النظام المجتمعية الداخلية والعالمية متشابكة ومسيسة على نطاق واسع ، وفي

---

* ابتكر اليونانيون القدامى فكرة المدينة الفاضلة أو اليوتوبيا Utopia ، وأن صاغ الكلمة الفيلسوف الانجليزي سير توماس مور Sir Th. More وعنون بها كتابه المشهور عام ١٥١٦ ، ويستند هذا العنوان إلى تورية : فالكلمة مشتقة من ايتوبيا Eutopia اليونانية بمعني الموضع الفاضل ، ومن كلمة يونانية أخرى هي أوتوبيا Iutopia بمعنى اللامكان ، أو طلب المفقود من المكان .

وكانت معظم المدن اليونانية الفاضلة ، مثل جمهورية أفلاطون ، محافظة ، وإن طرح ايامبولوس Iambulos في عمله (جزيرة الشمس) فكرة أضحت بعد ذلك ملمحا أساسيا من الحلم الاشتراكي ، وفحواها أن من شأن الوفرة أن تقضي على الطغيان وتخلق انسانية جديدة .

وفي الفكر الإسلامي ، تبدت محاولات حول هذه المدينة ، من أشهرها (رسالة حي بن يقظان) لابن طفيل ، و (رسالة في آراء أهل المدينة الفاضلة) للفارابي ، وفي أوروبا ، عاد الحلم بظهورها مع بدايات اضمحلال الاقطاع وظهور الرأسمالية ، فتخيلها الراهب الايطالي كاسبانيلا في مؤلفه (مدينة الشمس) مملكة كونية يسوسها علماء علي رأسهم ميتافيزيقي جليل ، ورآها توماس مور موئلا للحرية والتسامح الديني ، حددها فرنسيس بيكون في (أطلانتس الجديدة) كجزيرة للحكمة يشجب فيها القانون ويعاقب كل من يخفي الحقيقة العالمية .

وليس مصادفة أن تتفق جل الأعمال اليوتوبية على شكل الجزيرة للمدنية الفاضلة ، منذ جمهورية أفلاطون حتى جزيرة ايكاريا لاتيين كابيه E. Cabet عام ١٨٤٨

الوقت الحالى ، هناك مقاربات متنافسة للنظام ، على الجبهتين المتشابكتين ، وتدور المناظرة حول التعديدة الثقافية المجتمعية والإقليمية ، بالرجوع إلى موضوعات شائعة كالثقافات والهويات ، بينما يعكسر موضوع النظام العالمى الجو السياسى ، ومن المحتمل أن تدور حولها الاعتراضات فى العقود المقبلة .

لقد سنحت لى الفرصة فى الفصول السابقة أن أذكر موضوع « التعليم الدولى » المسمى أحيانا « التعليم العلمى » ، حيث يواجه محللو العولمة ومؤلوها هذفا مبهما فى هذا الصدد . فعلى ناحية ، يجب أن يتم الترحيب بجفاوة بالانشغال المتزايد بالثقافات الأخرى وبالتيارات العالمية ، على اعتبار أن تدويل السيرة يبدو فى ظاهره خطوة قوية نحو الانشغال بالظرف العالمى . وعلى ناحية أخرى ، علينا أن ندرك أن هذه الخطوة قد تم التمهيد لها من خلال الاقتراح بأن البلدان التى تشجع التعليم الدولى . سوف تعانى بالمعنيين الاقتصادى والسياسى فى عالم الاعتماد المتبادل المتزايد . وبعبارة أخرى ، يتأسس أغلب التوجه نحو تدويل سيرة العالم ، على المصلحة الذاتية القومية أو السياسية الاقتصادية الإقليمية ، فى الإطار المشرع على الأقل . (تصل قوة الكون المحلى إلى درجة أن الحكومات المحلية فى الولايات المتحدة الأمريكية و فى بلدان أخرى ، تتنافس كل مع الأخرى من أجل الاستثمار الدولى ، مما يعد مثالا رئيسيا لعولمة المحلية) . وبدون نقد هذه الدافعية بالضرورة ، وهذا الشكل من التشريع ، ما يؤدى عادة إلى إهمال الدراسة المنهجية للعالم ككل ، لأنه يتم الربط ، على نحو مسئ ، بينه وبين الدفعة الماركسية بالأساس لنظرية الأنظمة العالمية التى قدمها فالرشتاين . بل إنه من المثير للاهتمام ، ملاحظة أن سيرة العالم المصممة تحت خانة الدراسات الدولية أو العالمية ، نادرا ما تتضمن علم الاجتماع ، أوحتى الدراسات الثقافية ، بل إنها تجد حضورها بدل ذلك فى العلوم الاقتصادية والسياسية ، والعلاقات الدولية ، لأن هذين العلمين يرتبطان بوضوح شديد بالواقع الصعب للعالم المعاصر . وتلقى هذه السيرة بعض الانتباه فى الأنثروبولجيا والاتصال عبر الثقافى ، لأنه يبدو أنهما يتعاملان مع مشكلة الثقافات الأخرى ، بينما تتم مناقشة القضايا البيئية بكثرة لأسباب واضحة . ويتم إهمال علم الاجتماع كثيرا

إذ إنه يبدو على صلة ضئيلة بالقضايا الدولية الملحة . ولا شك أن السخرية الكامنة فى هذا كله واضحة ، فعلم الاجتماع برغم ميوله القومية القوية ، هو الذى يلعب دورا رئيسيا ، بل ربما يلعب الدور الرئيس فى التنظير للعولمة والكونية على الجبهة الأكاديمية . ويترتب على ذلك أن العديد من البرامج فى التعليم الدولى والدراسات الدولية تفشل فى دراسة الحقل الكونى أو الوضع الإنسانى العالمى .

ومن الواضح أن موجة الشعور الوقائى التى اكتسبت مبادرة دافعة فى مطلع التسعينيات ، سوف تعدل من التوجه الكبير نحو ماأشرت اليه للتو ، بل إن هناك توترات بين التعليم الثقافى التعددى المتوجه للداخل ، والآخر المتوجه للخارج ، رغم أن الاثنين مرتبطان بوضوح من وجهة النظر السوسيولوجية . وينبغى الآن أن يتضمن هدف طالب علم الاجتماع الدراس للعولمة ، فهم الأسس والدافعيات فى حقل التعليم ، لأن مثل هذه الحركات تعد مواقع مهمة للحركة الاجتماعية فى عالمنا المضغوط باطراد . وتعتبر هذه الحركات ساحات دالة لدراسة ما أشرت إليه سابقا فى هذا الكتاب) بوضعها عمليات تحويل إلى شكل نسبى فى الحقل العالمى ككل .

على أية حال ، فقد أصبحت الجامعات بمثابة لاعبات ذوات أهمية فى المشهد العالمى ، وقد أسهمت كثيرا بشكل تقليدى فى الاتصالل عبر القوميات من خلال جماعات عبر قومية لعلماء ومتخصصين أكاديميين آخرين ، وإن بدت هذه الجامعات مؤخرا فى التصرف بطريقة أكثر دينامية فيما يتعلق بالحقل العالمى وبالمساحات العالمية داخله .

وأختتم ببعض ملاحظات حول ما أسماه فيرجسون « أسطورتى حول العولمة » (Ferguson, 1992) . فمن بين الأساطير التى يزعم فيرجسون أن منظرى العولمة ، بمن فيهم مؤلف هذا الكتاب ، يؤيدونها ، أساطير « اختفاء الزمان والمكان » و « الهيمنة الثاقية الكونية » و « الأكبر أفضل » و « النظام العالمى الجديد » و « الحتمية الاقتصادية » و « انقاذ الكوكب الأرضى » ، ولابد أن يكون

واضحا الآن ، أننى لم أطرح أيا من هذه الأفكار كمنظر للعولمة . إن فيرجسون يكتب ، كما لو كان التلهف على الحديث عن العولمة يعنى أن المرء يعتنقها بحماس ، وينسب لها أيضا هيمنة عامة وانقاذاً للعالم . لكننى تحدثت ، من بين ماتحدثت عنه ، عن تحويل الزمان والمكان إلى نمطين ، وعن التعددية العلمية ، والشجار حول النظام العالمى ، والمحددات الكبرى للصيغة الاقتصادية والأصولية ، وبعض المظاهر من حركة إنقاذ كوكب الأرض . وتتضمن العولمة المعاصرة تزايداً ملحوظا فى التعقد الكونى ، بما فيه المحلى ، وكثافته ، أما مانصعه من ذلك ، فمتوقف علينا ، برغم أننى ألححت كثيرا على أن الطريقة التى نفكر بها فى العولمة هى طريقة حاسمة . ويختار فيرجسون ، مثل كثيرين آخرين ، وبطريقة غير واقعية ، بل أصولية ، أن يدرك العولمة من ناحية أحادية . وقد كان الهدف من نقاشى ، بالتباين مع ذلك ، أن أطرح منظورا طيعا يتركز حقا على التنوع العالمى ، الذى يبدو أن فيرجسون نفسه يفضله .

المراجع

ثبت
المصطلحات
الواردة

English	العربية
Acclimatization	التأقلم
Accomodation	التلازم
Accumulation	التراكم
Acculturation	التثاقف
Adaptation	التكيف
Adjustment	التوافق
Alienation	الاغتراب
Alterity	الآخرية
Amalgamation	الإدماج
Analysis	التحليل
Anthropology	الأنثروبولوجيا
Anti-globalism	مناوأة الكونية
Anti-jewish	مناوئ لليهودية
Anti-relativism	مناوأة النسبية
Archeology	علم الآثار
Assimilation	التمثل
Belief	المعتقد
Bias	التحيز
Biology	علم الأحياء
Bureaucracy	البيروقراطية

Capitalism	الرأسمالية
Category	الفئة ، المقولة
Centralization	التمركز
Civility	المدنية
Civilization	الحضارة
Clique	الزمرة
Commensurability	التناسب
Collectivities	التجمعات
Communicative Action	الفعل التواصلى
Classification	التصنيف
Cultural Turn	الاتجاه الثقافى
Cultural Variation	النوع الثقافى
Communism	الشيوعية
Compressed World	العالم المضغوط
Confucianism	الكونفوشية
Consciousness	الوعى
Contra Culture	الثقافة المضادة
Conversion	التحويل
Core Civilization	الحضارة المركزية
Cosmology	علم نشأة الكون
Cosmopolitan	مواطن عالمى
Corporatism	نزعة التنظيم النقابى

Cosmopolitanism	المواطنة العالمية
Crisis	الأزمة
Critical Theory	النظرية النقدية
Cross-national	عبر القومى
Cultural Penetration	التنافذ الثقافى
Cultural Syncretization	التوفيق الثقافى
Culture	الثقافة
Decentralization	اللامركزية
Deconstruction	التفكيكية
Diffusionism	الانتشارية
Definition	التعريف
Deglobalization	نقض العولمة
Democracy	الديموقراطية
Determinism	الحتمية
Diachronically	بطريقة تعاقبية
Dialectic	الجدل
Dichotomy	الثنائية
Distinction	التمايز
Economic Symbolism	الرمزية الاقتصادية
Economics	علم الاقتصاد

Elite	الصفوة / النخبة
Empirical Sociology	علم الاجتماع الامبيريقى
Empiricism	الامبريقية
Enlightenment	التنوير
Environment	البيئة
Essential Societality	المجتمعية الأساسية
Ethnic Group	الجماعة الإثنية
Ethnocentrism	التمركز الإثنى
Evolutionism	التطورية
Explanans	الإيضاحات
Expiricism	التجريبية
External And Lnternal	الخارجى والداخلى
Extra-national	ماوراء القومى
Extra-societal	ماوراء المجتمعى
Fascism	الفاشية
Feminism	النسوية
Fetishism	الصنمية
Feudalism	الإقطاع
Freudism	الفرويدية
Functionalism	الوظيفية
Fundamentalism	الأصولية

Gemeinschaft	الجماعة المحلية
Generalizations	التعميمات
Gesellschaft	المجتمع العام
Glasnost	المصارحة
Global Culture	الثقافة الكونية
Global Complexity	التعقد الكونى
Global Ecumene	العلم الكونى
Global-human Field	الظرف الكونى الانسانى
Globe	كوكب الأرض
Globality	الكونية
Globalization	العولمة
Global Unicity	التوحد الكونى
Global Consciousness	الوعى الكونى
Global Wholeness	الكلية الكونية
Global-local Nexus	الرابطة المحلية الكونية
Global Gemeinschaft	الجماعة المحلية الكونية
Global Gesellschaft	المجتمع الكونى
Glocalization	الكونية المحلية
Global Village	القرية الكونية
Genealogy	سلسلة النسب
Gramscianism	الجراشية (نسبة إلى جرامش)
Gregorian Calender	التقويم الجريجورى

Habitus	النزوع
Heliocentric Theory	النظرية المركزية
Hedonistic Culture	الثقافة النفعية
Historical Materialism	المادية التاريخية
Historical Sociology	علم الاجتماع التاريخى
Historicism	النزعة التاريخية
Historism	التناول التاريخى
Holism	الاتجاه الكلى
Human Nature	الطبيعة البشرية
Humanities	الإنسانيات
Humanity	الإنسانية
Hypothesis	الفرض العلمى
Idealism	المثالية
Identity	الهوية
Ideology	الأيديولوجيا
Individual	الفرد
Industrial Society	المجتمع الصناعى
Intellectuals	المثقفون
Industrialization	التصنيع
Interdisciplinarity	المؤالفة المعرفية
Indigenization	التوطين

International Stratification	التراتب الدولى
Inheritance Situation	موقف الميراث
Internationalism	النزعة الدولية
Intra-societal	الضمن مجتمعية
International Life	الحياة الدولية
Intercultural Communication	تواصل الثقافات
Inter-state System	النسق الدولى
Intra - National	الضمن قومى
Intra - Mundane	الضمن أرضى
Inter - Ethnic Relations	العلاقات عبر الإثنية
Integration	التكامل
Intelligentsia	جماعة المثقفين
Interactionism	التفاعلية
Internalization	الاستدماج
In - Group	جماعة داخلة
Liberalism	الليبرالية
Linguistics	علم اللغة
Local - Global Nexus	الرابطة الكونية المحلية
Local Truth	الحقيقة المحلية
Lower Class	الطبقة الدنيا

Macro - Sociology	علم اجتماع الوحدات الكبرى
Magic	السحر
Mankind	البشرية
Marginal Man	الإنسان الهامشى
Market System	نظام السوق
Materialist Culture	الثقافة المادية
Marxism	الماركسية
Mass Media	وسائط الاتصال الجماهيرى
Meaning Complexes	مركبات المدلول
Mechanism	الآلية
Metaculture	الثقافة الشارحة
Methods	مناهج البحث
Methodology	المنهجية
Micro - Sociology	علم اجتماع الوحدات الصغرى
Miniglobalization	العولة الصغرى
Minority Group	جماعة الأقلية
Miscengenation	تمازج الأجناس البشرية
Modernization	التحديث
Modernity	الحداثة
Modernism	النزعة الحداثية
Monopoly	الاحتكار
Motivation	الدافعية

Nation	الأمة
Nationalism	مذهب القومية
National Sociologies	علوم الاجتماع القومية
Nationalization Of Culture	تأميم الثقافة
Nativistic Movement	الحركة الأهلية
Neo - Kantianism	الكانطية الجديدة
Nostalgia	الحنين
Occupation	المهنة
One - Worldism	أحادية العالم
Operationalism	المذهب الإجرائى
Opposition	التعارض
Organic Corporatism	المادية العضوية
Organizations	التنظيمات
Organized Collectivities	التجمعات المنظمة
Out - Group	الجماعة الخارجة
Overconformity	الامتثال المفرط
Paradigm	النموذج الأساسى
Part And Whole	الجزء والكل
Particularism	الخصوصية
Patriotism	المواطنة

Permissiveness	التسامحية
Perestroika	إعادة البناء
Phenomenology	الظاهراتية
Pluralism	التعددية
Polarization	الاستقطاب
Population	السكان
Polytheism	الشرك
Politics	السياسة
Positivism	الوضعية
Post - Industrial Society	المجتمع مابعد الصناعى
Post - Modernity	مابعد الحداثة
Power Knowledge	قوة المعرفة
Pragmatism	البراجمانية
Prediction	التنبؤ
Prejudice	التعصب
Primitive Society	المجتمع البدائى
Protestantism	البروتستانتية
Professionalism	الاحتراف
Public Opinion	الرأى العام
Puritanical Asceticism	النزعة التقشفية التطهرية
Quality of Life	نوعية الحياة

Racism	العنصرية
Radicalism	الراديكالية
Rationalism	الاتجاه القعلانى
Realism	الواقعية
Realpolitik	السياسة الواقعية
Regionalism	الإقليمية
Reintegration	إعادة التكامل
Rejection	الاستبعاد
Relativity	النسبة
Religicultures	الثقافات الدينية
Religion Of Humainty	دين البشرية
Reflexive Sociology	علم الاجتما ع الانعكاسى
relativism	النزعة النسبية
Religion	الدين
Revitalization	تجديد الحيوية
Religious Symbolism	الرمزية الدينية
Representational Space	الفضاء التمثيلى
Romanticism	الرومانسية
Role	الدور
Rural Community	المجتمع المحلى الريفى
Scientism	النزعة العلمية المفرطة

Secularism	العلمانية
Secular Humanism	النزعة الإنسانية العلمانية
Self-reflexiveness	الانعكاسية الذاتية
Symbolic Interactionism	التفاعلية الرمزية
Species - Community	مجتمع الأنواع
Shinto	ديانة الشنو
Socialization	التنشئة الاجتماعية
Solidarity	التضامن
Status	المكانة
Substitution	الإحلال
Social Act	الفعل الاجتماعى
Socialism	الاشتراكية
Structuralism	البنيوية
Sociology of Knowledge	علم اجتماع المعرفة
Sociology if Religion	علم اجتماع الدين
Superstitions	الخرافات .
State	الدولة
Social Relations	العلاقات الاجتماعية
Societality	المجتمعية
Synchronic	المتزامن
Status Groups	جماعات المكانة
Structure Of Disorderliness	بنية الاضطراب

Supramundone	فوق الأرض
Stuuctural Functionaalism	البنوية الوظيفية
Societal Selectivity	الاختيار المجتمعي
Social Darwinism	الدارو ينية الاجتماعية
Social Interaction	التفاعل الاجتماعى
Sociological Theory	النظرية السوسيولوجية
Social Theory	النظرية الاجتماعية
Technology	التكنولوجيا
Textixm	النصية
Theology of Liberation	لاهوت التحرير
Theory of Communication Action	نظرية الفعل التواصلى
Time And Space	الزمن والمكان
Time - Space Distantiation	التباعد الزمنى
Time - Space Realities	واقع الفضاء الزمنى
Tolerance	التسامح
Totalistic Analysis	التحليل الإجمالى
Totality	الكلية
Totem	الطوطم
Traditionalism	التقليدية
Transcendance	التجاوز
Transfreence	التحويل

Typology	التنميط
Understanding	الفهم
Universal Otherhood	الغيرية العالمية
Universalism	النزعة العالمية
Urbanism	الحضارية
Utilitarianism	النفعية
Utopia	المدينة الفاضلة
Values	القيم
Voluntaristic Theory	النظرية الطوعية
Variables	المتغيرات
Verification	التحقق
Welfare State	دولة الرفاهية
Whorf - Sapir Hypothesis	فرضية هورف – سابير
Withdrawal	الانسحاب
World Federalists	الفيدراليات العالمية
World Images	صور العالم
World Spaces	الفضاءات العالمية
World View	رؤية العلم

ببلوجرافيا

Abazaa, M. and Stauth, G (1990) Occidental reason, orientalism, Islamic fundamentalism: a critique", in M. Albrow and E. King (eds), Globalization, Knowledge and Society. London: Sage.

Abercrombie. N., Hill, S. and Turner. B.S. (1980) The Dominant Ideology Thesis. London: Allen & Unwin.

Abercrombie, N., Hill, S. and Turner, B.S (1990) dominant Ideologies. London: Unwin Hyman.

Abraham, G.A. (1992) Max Weber and the Jewish Question. Urbana, Il: University of Illinois Press.

Abu-Lughod, J. (1989) Before European Hegemony : The World System A.D. 1250-1350. New York: Oxford University Press.

Abu-Lughod. L. (1991) "Writing against culture". in R.G. Fox (ed.). Recapturing Anthropology: Working in the Present. Santa Fe, NM: School of America Research Press.

Albrow. M. (1990) "Globalization, knowledge and society", in M. Albrow and E. King (eds). Globalization, Knowledge and Society. London: Sage.

Alexander. J.C. (1988) " Introduction: Durkheimian sociology and cultural studies today", in J.C. Alexander (ed), Durkheimian Sociology: cultural Studies. Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander, J.C. (1990) " Analytical debates: understanding the relative autonomy of culture" in J.C. Alexander and S. Seidman

(eds), culture and Society: Contemporary Debates. Cambridge: Cambridge University Press.

Alexander, J.C. (1992) " Some remarks on "agency" in recent sociological theory', Perspecxtives (Theory Section of ASA) 15 (1).

Alexandrowicz, C.H. (1967) An Introduction to the History of the Law of Nations in the East Indies. Oxford: Oxford University Press.

Alexandrowicz. C.H. (1973) The European-African Confrontation. Leiden: Sijthoff.

Alger. C. (1988) 'Perceiving. analyzing and coping with the local-global nexus'. International Social Science Journal, 117 (August).

Anderson, B. (1983) Imagined Communities. London: Verso.

Anderson, P. (1976) Considerations on Western Marxism. London: NLB.

Anderson, P. (1984) In the Tracks of Historical Materialism. Chicago: University of Chicago Press.

Appadurai. A. (1990) 'Disjuncture and difference in the global cultural economy', Public Culture, 2 (2).

Archer, M.S. (1982) 'The myth of cultural integration', British Journal of Sociology. 36 (3).

Archer. M.S. (1988) Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M.S. (1990) :Foreword', in M. Albrow and E. King (eds), Globalization, Knowledge and Society. London: Sage.

Ardener, E. 91985) 'Social anthropology and the decline of modernism' in J. Overing (ed), Reason and Morality. London: Tavistock.

Arendt, H. (1957) 'Karl Jaspers: citizen of the world'. in P.A. Schlipp (ed.), The Philosophy of Karl Jaspers. La Salle, IL: Open court.

Arnason. J.P. (1987a) 'Figurational sociology as a counter-paradigm', Theory. Culrure & Society, 4 (2-3).

Arnason, J.P. (1987b) 'The modern constellation and the Japanese enigma: Part I', Thesis Eleven, 17.

Arnason, J.P. (1988a) 'The modern sonstellation and the Japanese enigma: Part II', Thesis Eleven, 18/19.

Arnason, J.P. (1988b) 'Social theory and the concept of civilization', Thesis Eleven, 20.

Arnason, J.P. (1989a) 'Culture and imaginary signifcations', Thesis Eleven, 22.

Arnason, J.P. (1989b) 'Civilization, culture and power: reflections on Norbert Elias' genealogy of the West', Thesis Eleven, 24.

Arnason, J.P. (1990) 'Nationalism globalization and modernity', Theory, Culture & Sociery 7 (2-#).

Aron, R. (1966) Peace and War: A Theory of International Relations. London: Weidenfeld & Nicolson.

Atlas, J. (1989) 'What is Fukuyama saying?', New York Times Magazine, 22 October.

Baker, W. and Rappaport, A. (1989) 'The global teenager', Whole Earth Review (Winter).

Balibar, E. (1991) 'Es gibt keinen Staat in Europa: racism and politics in Europe today', New Left Review, 186 (March/April).

Barber, B.R. (1992) 'Jihad vs. McWorld', The Atlantic, 269 (3).

Baudrillard, J. (1983) Simulations. New York: Semiotext(e).

Baudrillard, J. (1988) America. London: Verso.

Baum, R.C. 91974) 'Beyond convergence: toward theoretical relevance in quantitative modernization research', Sociological Inquiry, 44 (4).

Baum, R.C. (1980) 'Authority and identity: the case for evolutionary invariance', in R. Robertson and B. Holzner (eds), Identity and Authority: Explorations in the Theory of society. Oxford: Basil Blackwell.

Baykan, A. (1992) 'The Turkish Woman: and adventure in feminist historogaraphy', Paper presented to the Third Biennial Symposium on New feminist Scholarship, State University of New York at Buffalo.

Beck, U. (1992) 'From industrial society to risk society: Questions of survival, social structure and ecological enlightenment', Theory, Culture & Society, 9 (1).

Bellah, R.N. (1957) Tokugawa Religion. New York: Free Press.

Bellah, R.N. (1964) "Religious evolution', american Sociological Review, 29.

Bellah, R.N. (1965) 'Epilogue', in R.N. Bellah 9ed). Religion and Progress in Modern Asia New York: Free Press.

Bellah, R.N. (1974) The Broken covenant. New York: Seabury.

Bellah, R.N. (1985) Tokugawa Religion: The Cultural Roots of Modern Japan, 2nd edn. New York: Free Press.

Bellah, R.N. Madsen, R., Sullivan, W.M. Swidler, A. and Tipton, S.M. (1985) Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. Berkeley: University of California Press.

Bentham, J. (1948) The Principles of Morals and Legislation. New York: Lafner.

Bentham van den Bergh, Godfried van (1983) 'Two scorpions in a

bottle: the unintended benefits of nuclear weapons',in W. Page (ed.), the Future of Politics. London: Frances Pinter.

Bentham van den Bergh. Godfried van (1990) The Taming of Great Powers. Aldershot: Gower.

Berger, P.L. (1974) Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change. New York: Basic Books.

Berger, P.L. (1986) The Capitalist Revolution. New York: Basic Books.

Berger, P.L. and Luckmann, T. (1966) The Social Construction of Reality. New York: Basic Books.

Berger, P.L., Berger, B. and Kellner, H. (1973) The Homeless Mind: Modernization and Consciousness. New York: Random House.

Bergesen, A. (1980a) 'From utilitarianism to globolgy: the shift from the individual to the world as a whole as the primordial unit of analysis', in A. Bergesen (ed.), Studies of the Modern World-System. New York: Academic Press.

Bergesen, A. (ed.) (1980b) Studies of the Modern World System. New York: Academic Press.

Berlin, I. (1991) 'The ingathering storm of nationalism', New Perspectives Quarterly, 8 (4).

Berman, H.J. (1982) 'The law of international commercial transactions', in W.S. Surrey and D. Wallace (eds), International Business Transactions, Part III. Philadelphia: American Law Institute Bar Association Committee on Continuing professional Education.

Berman, M. (1983) All that is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity. London: Verso.

Beyer, P.F. The Roles of Religion in Global Society.

Blacker, C. (1964) The Jaapanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi. Cammbridge : Caambridge University Press.

Bloch, M. (1983) Marxism and Anthropology. Oxford: Oxford University Press.

Bogner, A. (1987) 'Elias and the Frankfurt School', Theory Culture & Society, 4 (2-3).

Boli, J.B. (1980) "Global integration and the universal increase of state dominance' in A. Bergesen (ed.), Studies of the Modern World-System. New York: Academic Press.

Bourdieu, P. (1984) Distinction. Cambridge. MA: Harvard University Press.

Bourricaud, F. (1981) the Sociology of Talcott Parsons. Chicago: University of Chicago Press.

Bourricaud. F. (1987) 'Modernity, "universal reference" and the process of modernization' in S.N. Eisenstadt (ed.), Patterns of Modernity, Volume I: The West. New York: New York University Press.

Bovenker, F., Miles, R. and Verbunt, G. (1990) 'Racism, migration and the state in Western Europe: a case for comparative analysis', International sociology, 5 (4).

Bowen, W.M. (1984) Globalism: America's Demise. Shreveport, LA: Huntington House.

Boyne, R. (1990) 'Culture and the world-system', in M. Feahterstone (ed.). Global Culture. London: Sage.

Bozeman, A.B. (1971) The Future of Law in a Multi-cultural World. Princeton. NJ: Princeton University Press.

Brubaker. W.R. (1990) 'Immigration, citizenship and the nation-state

in France and Germany: a compaarative historical analysis', International Sociology, 5(4).

Bryant, C.G.A. and Jary, D. (1991) Giddens's Theory of Structuration. London: Routledge.

Bull, H. and Watson. A. (eds) 1984a) The Expansion of International Sociery. Oxford: Clarendon Press.

Bull, H. and Watson, a. (1984b) 'Introduction', in H. Bull and A, Watson (eds), The Expansion of International Society. Oxford: Clarendon Press.

Burton, J. (1972) World Society. Cambridge: Cambridge University Press.

Buruma, I. (1989) 'From Hirohito to Heimat', New York Review of Books, 36 (16).

Butler, J. (1990) Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York: Routledge.

Camic. C. (ed.) (1991) Talcott Parssons: The Early Essays. Chicago: Chicago University Press.

Campbell, C. (1987) The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism. Oxford: Basil Blackwell.

Castoriadis, C. (1987) The Imaginary Institution of Sociery. Cambridge: Cambridge University Press.

Cavell, S. (1991) 'The Idea of Home: introduction', Social Research 58 (1).

Chakrabarty, D. (1992) 'The death of history? Histaorical consciousness and the culture of late capitalism', Public Culture 4 (2) .

Chartrand, L. (1991) 'A new solidarity among native peoples', World Press Review August.

Chase-Dunn, C. (ed.) (1983) Socialist States in the World System. Beverly Hills, CA: Sage.

Chase-Dunn, C. (1989) Global Formation. Oxford: Basil Blackwell.

Chirot, D. and Hall, T.D. (1982) 'World system theory', Annual Review of Sociology, 81.

Cohen, E. (1987) ' Thailand, Burma and Laos - an outline of the comparative social dynamics of three Theravada Buddhist societies in the modern era', in S.N. Eisenstadt (ed.), Patterns of Modernity, Volume II: Beyond the Eest. New York: New York University Press.

Cohen, I.J. (1989) Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constiitution of Social Life. New York: St Martin's Press.

Coleman, J.A. (1980) 'The renewed covenant: Robert N. Bellah's vision of religion and society', in G. Baum (ed.), Sociology and Human Destiny. New York: Seabury Press.

Collins. R. (1986) Weverian Sociological Theory. Caambridge: Cambridge University Press.Comaroff, J. and Comaroff, J. (1991) Of Revelation aand Rebvolution, Volume I. Chicago: University of Chicago Press.

Cuddihy, J.M. (1978) No Offense: Civil Religion and Protestant Taste. New York: Seabury.

Cuddihy, J.M. (1987) The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity, 2nd edn. Boston: Beacon Press.

Davidman. L. (1991) Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism. Berkeley: University of California Press.

Davis, F. (1974) Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia. New York: Free Press.

Davis, W. (1992) Japanese Religion and Society. Albany, NY: State University of New York Press.

Der Derian, J. (1989) 'The boundaries of knowledge and power in internatinonal relations', in J. Der Derian and M.J. Shapiro (eds), Internationall Intertextual Relaations: Postmodern Readings of World Politics. Lexington, MA: Lexington Books.

Der Derian, J. and Shapiro, J. (eds) (1989) Internationall Intertextual Relations: Postmodern Readings of World Politics. Lexington, MA: Lexington Books.

Diamond, I. and Orenstein, G.F. 9eds) (1990) Reweaving the World: The Emergence of Ecofeminism. San Francisco: Sierra Club Books.

Dumont, L. (1977) From Mandeville to Marx. Chicago: University of Chicago Press.

Dumont, L. (1979) 'The anthropotogical community and ideology', Social Science information, 18.

Dumont, L. (1980) 'On value', in Proceedings of the British Academy. Oxford: Oxford University Press.

Dumont, L. (1983) Essais sur l'individualisme. Paris: Editions du Seuil.

Dumont, L. (1984) 'German idealism in a comparative perspective: hierarchy in the thought of Fichte'. in E.V. Walter, V. Kavolis, E.Leites and C.M. Nelson (eds), Civilization East and West. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Dunn. J. (1979) Western Political Theory in the Face of the Future. Cambridge: Cambridge University Press.

Dupre, L. (1983) Marx's Social Critique of Culture. New Haven. CT: Yale University Press.

Durkheim, E. (1961) The Elementary Forms of the Religious Life. New York: Collier Books.

Durkheim, E. (962) Socialism. New York: Collier Books.

Durkheim, E. (1974) Sociology and philosophy. New York: Free Press. .

Durkheim. E. and Mauss, M. (1971) 'A note on the notion of civilization', social Research. 58.

Economist (1991) 'Global village, travelling peasants', The Economist, 14 December.

Eisenstadt. S.N. (1982) The axial age: the emergence of trancendental visions and the rise of clerics', Archives Européennes de Sociologie.

Elias. N. (1978) The Civilizing Process Volume I: The History of Manners. New York: Pantheon Books.

Elias, N. (1982) The Civilizing Process Volume II: State Formation and Civilization. Oxford: Basil Blackwell.

Elias, N. (1987) 'The retreat of sociologists into the present', Theory, Culture & Society, 4 92-3) .

Emerson, R. (1964) Self-Determination Revisited in the Era of Decolonization. Harvard: Center for International Affairs, Harvard University.

Enloe, C. (1990) Bananas Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics. Berkeley: University of California Press.

Etzioni, A. (1965) Political Unification: A Comparative Study of Leaders and Forces. New York; Holt, Rinehart & Winston.

Featherstone, M. (1987) 'Norbert Elias and figurational sociology: some prefatory remarks', Theory, Culture & Society, 4 (2-3).

Featherstone, <. (1990) 'Global culture: an introduction', Theory,

Culture & Society, 7 (2-3).

Featherstone, M. (1991a) Consumer Culture and Postmodernism. London: Sage.

Featherstone. M. (1991b) 'Consumer culture, postmodernism, and global disorder', in R. Robertson and W.R. Garrett (eds), Religion and Global Order. New York: Paragon.

Ferguson, M. (1992) 'The mythology about globalization', European Journal of Communication, 7.

Fox-Genovese, E. (1991) Feminism without Illusions: A Critique of Individualism. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Frank, A.G. (1969) Latin America: Underdevelopment or Revolution. New York: Monthly Review Press.

Fraser, N. (1989) Unruly Practices. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Fregosi, P. (1990) Dreams of Empire: Napoleon and the First World War. New York: Brick Lane Press.

Friedman, J. (1990) 'Being in the world: globalization and localization', Theory, Culture & Socitey, 7 (2-3).

Frisby, D. (1992) Simmel and Since. London: Routledge.

Fukuyama, F. (1989) 'The end of history?', The National Interest, 16 (Summer).

Fukuyama, F. (1992) The End of History and the Last Man. New York: Free Press.

Fustel de Coulanges, Nd. (1980) The Ancient City. Baltimore. MD: Johns Hopkins University Press.

Galtung, J. (1966) 'Rank and social integration: a multidimensional approach', in J. Berger (ed.), Sociological Theroies in Progress. Boston: Houghton Mifflin.

Galtung, J. (1980) The True Worlds: A Transnational Perspective. New York: Free Press.

Galtung, J. (1985) 'Global conflict formations: present developments and future directions', in P. Wallersteen, J. Galtung and C.Portales (eds), Global Militarization. Boulder, CO: Westview Press.

Garrett, W.R. (forthcoming) 'Thinking religion in the global circumstance: a critique of Roland Robertson's globalization theory', Journal for the Scientific Study of Religion.

Geertz, C. (1963) Old Societies and New States. New York: Free Press.

Geertz, C. (1983) Local Knowledge. New York: Basic Books.

Geertz, C. (1984) 'Anti anti-relativism', American Anthropologist, 86 (2).

Geertz, G. (1986) 'The uses of diversity', Michigan Quarterly, 25 (1).

Geertz, C. (1988) Works and Lives: The Anthropologist as Author. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gellner, E. (1983) Nations and Nationalism. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Gerth, H.H and Mills. C.W. (1948) From Max Weber. London: Routledge & Kegan Paul.

Giddens, A. (1987) The Nation-State and Violence. Berkeley: University of California Press.

Giddens, A. (1990) The Consequences of Modernity. Stanford: CA: Stanford University Press.

Giddens, A. (1991) Modernity and Self-Identity: Self and Sociery in the Late Modern Age. Stanford. CA: Stanford University Press.

Giddens. A. and Turner, J. (1987) 'Introduction', in A. Giddens and J. Turner (eds). Social Theory Today. Stanford. CA: Stanford

University Press.

Ginsberg, F.D. (1991) 'Gender politics and the contradictions of nurturance: moral authority and constraints to action for female abortion activists', Social Research, 58 (3).

Gluck, C. (1985) Japan's Modern Myths: Ideolegy in the Late Meiji Period. Princeton. NJ: Princeton University Press.

Goetz, A.M. (1991) 'Feminism and the claim to know: contradictions in feminist approaches to women in development', in R. Grant and K. Newland (eds). Gender and International Relations. Bloomington: Indiana University Press.

Gold, T.P. (1986) State and Society in the Taiwan Miracle. New York: .E. Sharpe.

Gong, G.W. (1984) The Standard of 'Civilization' in International Socity. Oxford: Clarendon Press.

Goodenough. W.H. (1981) Culture, Language, and Society, 2nd edn. Menlo Park, CK: Benjamin Cummings.

Granovetter. M. (1985) 'Economic action and social structure: the problem of embeddedness', American Journal of Sociology, 91 (3).

Grant, R. (1991) 'The sources of gender bias in international relations theory', in R. Grant and K. Newland (eds), Gender and International Relations. Bloomington: University of Indiana Press.

Grant, R. and Newland, K. (1991) Gender and International Relations. Bloomington: Indiana University Press.

Grossberg, L. Nelson, C. and Treicher, P.A. (eds) (1992) Cultural Studies. New York: Routledge.

Habermas, J. (1981b) 'Modernity versus postmodernity', New German Critique, 81.

Haferkamp, H. (1987a) 'From the intra-state to the inter-state

civilizing process', Theory, Culture & society, 4 (2-3).

Haferkamp, H. (1987b) 'Reply to Stephen Mennell', Theory, culture & Society, 4 (2-3).

Hall, S. (1986) 'Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity', Journal of Communication Inquiry, 10 (2).

Hannerz, U. (1990) 'Cosmopolitans and locals in world culture', in M. featherstone (ed.), Global Culture: Nationalism, Globalizzation and Modernity. London: Sage.

Harasym, Sarah (19900 'Editor's note', in G.C. Spivak. the Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues. London: Routledge.

Hardacre. H. (1986) Kutozumikyo and the New Religions of Japan. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Harootunian, H.D. (1989) 'Vixible discourses/invisible ideologies', in M. Miyoshi and H.D. Harootunian (eds), Postmodernism and Japan. Durham, NC: Duke University Press.

Hartz, L. (1964) 'Introduciton', in B. Schwartz In Search of Wealth and Power. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

Harvey, D. (1989) The condition of Postmodernity. Oxford: Basil Blackwell.

Hertz, J.H. (1932) The Battle for the Sabbath at Geneva. London: Humphrey Milford Oxford University Press.

Hobsbawm, E. (1990) Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Press.

Hobsbawm E. and Ranger, T. (eds) (1983) The Invention of Tradition. Cambridge: Cambridge University Press.

Hollander, J. (1991) 'It all depends', Social research, 58 (1).

Holmes, S. (1988) 'The polis state', New Republic, 6 June.

Holton, R.J. and Turner, B.S. (1986) Talcott Parsons on Economy and Society. London: Routledge & Kegan Paul.

Holzner, B. and Robertson, R. (1980) 'Identity and authority: a problem analysis of processes of identification and aauthorization', in R. Robertson and B. Holzner (eds), Identity and Authority. Oxford: Basil Blackwell.

Hopkins, T.K. (1982) 'The study of the capitalist world economy', in T.K. Hopkins and I. Wallerstein (eds0, World-systems Analysis: Theory and Methodology, Beverley Hills: Sage.

Hopkins, T.K. and Wallerstein, I. (1967) 'The comparative study of national societies', Social Science Information. 6 (5).

Hori, I., et al. (eds) (1972) Japanese Religion. Tokyo: Kodansha International.

Horowitz, I.L, (1966) The Three Worlds of Development: The Theory and Practice of International Stratification. New York: Oxford University Press.

Hughes, H.S. (1952) Oswald Spengler: A Critical Estimate. New York: Scribner.

Inglehart. R. (1977) The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics. Princeton. NJ: Princeton University Press.

Inglehart. R. (1990) Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Inkeles, A. (1981) 'Convergence and divergence in industrial societies', in M.O. Attit, B. Holzner and Z. Suda (eds), Directions of Change. Boulder, CO: Westview Press.

Inkeles, A, aand Smith, D.H. (1974) Becoming Modern: Individual

Change in Six Developing Countries. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Inoue, N. (1991) New Religions: Contemporary Papers in Japanese Religion. Tokyo: Institute for Joapanes Culture and Classics.

Ishida. T. (1983) Japanese Political Culture. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

James, H. (1989) A German Identity: 1770-1990. New York: Routledge.

Jameson, F. (1984) 'Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism', New Left Review, 146.

Jameson, F. (1986) 'Third-World literature in the era of multinational capitalism', Social Text, 15 (Fall).

Jameson, F. (1988) 'On Habits of the Heart', in C.H. Reynolds and R.V. Norman (eds), Community in America: The Challenge of Habits of the Heart. Berkeley: University of California Press.

Janeway, E. (1980) Powers of the Weak. New York: Knopf.

Jaspers, K. (1953) The Origin and Goal of History, New Haven, CT: Yale University Press.

Jaspers, K. (1957) 'Philosophical autobiography', in P.A. Schlipp (ed.) The Philosophy of Jarl Jaspers. La Salle, IL: Open Court.

Jedlowski, P. (1991) Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Kavolis, V. (1987) 'History of consciousess and civilization analysis', Comparative Civilizations Review, 17 (Fall).

Kavolis, V. (1988) 'Contemporary moral cultures and the "return of the sacred", Sociological Analysis, 49 (3)

Keane, C. (1990) 'Globality and construction of world health', Department of Sociology, University of Pittsburgh (mimeo).

Keohane. R. and Nye. J. (eds) (1973) Transnational Relations and World Politics. Cambridge, AM: Harvard University Press.

Kern, S. (1983) The Culture of Time and Space, 1880-1918. Cambridge. MA: Harvard University Press.

Kerr, C., Dunlop, J.T., Harbison, F.H. and Myers, C.A. (1960) Industrialism and Industrial Man. London: Heinemann.

Kierney, H. (1989) The British Isles, Cambridge: Cambridge University Press.

King, A.D. (19900 'Archiecture, capital and the globalization of culture', Theory, Culture & Society, 7 (2-3).

King, A.D. (19910 'Introduction: Spaces of culture, spaces of knowledge', in A.D. King (ed.), Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity, Binghamton: State University of New York: London: Macmilan,

Kitagawa, J.M. (1987) 'Japanese religion: an overview', in M. Eliade (ed.0. The Encylopedia of Religion, Volume VII. New York: Macmillan and Free Press.

Kohn. H. (19710 'Nationalism and internationalism', in W.W. Wagar (ed.) History and the Idea of Mankind. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Kojève. A. (1947) Introduction à la lecture de Hegel. Paris: editions Gallimard.

Kroeber. A.L. and Parsons, T. (1958) 'The concepts of culture and of ssocial system Americaan Sociologicaal Review, 23 (October).

Kroker, A. (1985) 'Baaudrillard's Marx', Theory, Culture & Sociery, 2 (3).

Kuhn, T. (1964) The Structure of Scientific Revolutions. Chicago:

Universsity of Chicago Press.

Lagos, G. (1963) International Strafigication and Underdeveloped Countries. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Lasch, C. (1988) 'The communitarian critique of liberalism', in C.E. Reynolds and R.V. Norman (eds), Community in America: The Challenge of Habits of the Heart. Berkeley: University of California Press.

Lash, S. (1990) Sociology of Postmodernism. London: Routledge.

Lash. S. and Urry, J. (1987) The End of Organized Capitalism. Adison: University of Wisconsin Press.

Lechner, F. J. (1984) 'Ethnicity and revitalization in the modern world system', Sociological focus, 17 (3) lechner, F.J. (1985) 'Fundamentalism and sociocultural revitalizzation in Americsa: a sociological interpretation', Sociological Analysis, 46 (3).

Lechner, F.J. (1989) 'Cultural aspects of the modern world-system', in W.H. Swatos (ed.0. Religious Pulitics in Global and Comparative Perspective. New York: Greenwood Press.

Lechner, F.J. (1990a)' Fundamentalism revisited', in T.Robbins and D. Anthony (eds), In Gods We Tust: New Patterns of Religious Pluralism in america. New Brunsuick, NJ: Transaction Books.

Lechner, F.J. (1990b) 'Fundamentalism and sociocultural revitalization: on the logic of dedifferentiation', in J.C. Alexander and P. Colomy (esd), Differentiation Theory and Social Change. New York: Columbia University Press.

Lechner, F.J. (1991) 'Religion, law, and golbal order', in R. Robertson and W.R. Garrett (eds), Religion and Global Order, New York: Paragon House.

Lesourne, J.F. (1986) Workd Perspectives: A European Assessment.

New York: Gordon & Breach.

Liebersohn, H. (1988) Fate and Utopia in German Sociology, 1870-1923. Cambridge, MA: MIT Press.

Littlejohn, C. Scott (1985) 'Introduction: Lusien Lévy-Bruhl and the concept of cognitive relativity', in L. Lévy-Bruhl, How Natives Think. Princeton. NJ: Princeton University Press.

Lowenthal. D. (1985) The Past is a Foreign Country. Cambridge: Cambridge University Press.

Lowenthal. N. (1986) 'Generalised media and the problem of contingency' in J.J. Loubser, R.C. Baum, A. Effrat and V.M. Lidz (eds). Explorations in Generaal Theory in Social Science, Volume II. New York: Fredes Press.

Luhmann, N. (1982a) The Differentiaation of Sociery . New York: Columbia University Press.

Luhmann, N. (1982b) 'The world society as a social system', International Journal of General Systems. 8.

Lyotard, J. (1984) The postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Macbride Commission (1980) Many Voices, One World. Paris: UNESCO.

MacCannell, D. (19890 The Tourist: A New Theory of the Leisure Claass, 2nd edn. New York: Schocken.

Maclntyre, A. (1981) After Virtue: A Study in Moral Theory. Notre Dame: South Bend. In: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (1987) Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: South Bend, In: University of Notre Dame Press.

Mack, Arien (1991) 'Editor's introduction' [to Home: A Place in the World], Social Research, 58(1).

Mann, M. (1986) The Sources of Social Power: Volume I, A History of Power from the Beginning to AD 1760. Cambridge University Press.

Markoff, J. (1977) 'The world as a social system', Peasant Studies, 4 (1).

Markoff, J. and Reagan, D. (1987) 'Religion, the state and political legitimacy in the world's constitutions', in T. Robbins and R. Robertson (eds) . Church-State Relations. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Mazrui, A.A. (1980) A World Federation of Cultures: An African Perspective. New Tork: free Press.

Mazrui, A.A. (1990) Cultural Forces in World Politics. London: James Currey.

McFarland, H.N. (1967) The Rush Hour of the Gods. New York: Macmillan.

McGrane, B. (1989) Beyond Anthropology. New York: Columbia University Press.

McLuhan, M. (1960) Explorations in Communication, ed. E. S. Caarpenter. Boston: Beacon Press.

McNeill, W.H. (1986) Polyethnicity and National Unity in World History. Toronto: University of Toronto Press.

McNeill, W.H. (1989) Arnold J. Toynbee: A Life. Oxford: Oxford University Press.

Mennell, S. (1987) 'Comment on Haferkamp', Theory, Culture & Society, 4 (2-3).

Mennell, S. (1990) 'The globalization of human socity as a very long-term social process: Elias's theory', in M. Featherstone (ed.). Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity.

London: Sage.

Merle, M. (1987) The Sociology of Internationaal Relations. New York: Berg.

Merquior, J.G. (1979) The Veil and the Mask. London: Routledge & Kegan Paul.

Merquior, J.G. (1980) Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy. London: Routledge & Kegan Paul.

Merquior, J.G. (19910 'The other West: on the historical position of Latin America', International Sociology, 6 (2).

Meyer, J.W. (1980) 'The world polity and the authority of the nation-state', in A. Bergesen (ed.), Studies of the Modern world System. New York: Academic Press.

Meyer, J.W. (1987) 'Self and life course: institutionalization and its effects', in G. Thomas, J.W. Meyer, F.Ramirez and J. Boli (eds), Institutionaal Structure: Constituting State, Society and the Individual, Newbury Park, CA: Sage.

Meyer, J.W. (1989) 'Conceptions of Christencdom: notes on the distinctiveness of the West', in M.L. Kohn (ed.), Cross-National Research in Sociology. Newbury Park, CA: Sage.

Meyer, J.W. (1992) 'From constructionism to neo-institutionalism: reflections on Berger and Luckmann', Perspectives (Theory Section of ASA). 15 (2).

Meyer, J.W. and Hannan, M.T. (eds) (1979) National Development and the World System: Educational, Economic and Political Change 1950-1970. Chicago: University of Chicago Press.

Miller, J. (1973) Marshall McLuhan. New York: Viking Press.

Miyoshi, M. and Harootunian, H.D. (eds) (1989) Postmodernism and Japan. Durham, NC: Duke University Press.

Modelski, G. (1978) 'The long cycle of global politics and the nation-state', Comparative Studies in Society and History, 20 (2).

Modelski, G. (1983) 'Long cycles of world leadership', in W.R. Thompson (ed.). Contending Approaches to World System Analysis. Beverly Hills: Sage.

Moore, W.E. (1966) Global sociology: the world as a singular system', American Journal of Sociology, 71 (5).

Moravcsik, A. (1991) 'Arms and autarky in modem European history', Daedalus, 120 (4).

Mosaic (1988l) 19 (3-4).

Muller, J.Z. (1987) The Other God that Failed. Princeton. NJ: Princeton University Press.

Murakami, S. (1980) Japanese Religion in the Modern Century. Tokyo: University of Tokyo Press.

Nairn, T. (19880 The Enchanted Glass: Britain and its Monaarchy: London: Hutchinson Radius.

Nelson, B. (1969) The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood. Chicago; University of Chicago Press.

Nelson, B. (1981) 'Civilizational complexes and intercivilizational encounters', in T.H. Huff (ed.), On the Roads to Modernit: Conscience, Science and Civilizations. Totowa: Rowman & Littlefield.

Nettl, J.P. and Robertson, R. (1966) 'Industriatlization, development or modernization., British Journal of Sociology, 17 (3).

Nettl. J.P. and Robertson,R. (1978) International Systems and the Modernization of Societies: The Formation of National Goals and Attitudes. New York: Basic Books.

Nielsen, J.K. (1991) 'The political orientation of Talcott Parsons: the

Second World War and its atermath', in R. Robertson and B.S. Turner (eds), Talcott Parsons: Theorist of Modernity. London: Sage.

Nussbaum, M. (1989) 'Recoiling from reason', New York Review of Books, 36 (16).

O'Brien, C.C. (1986) The Siege: The Saga of Israel and Zionism. New Tork: Simon and Schuster.

O'Neill, J. (1988) 'Religion and postmodernism: the Durkheimian bond in Bell and Jameson', Theory, Culture & Society, 5 (2-3).

Onions, C.T. (ed.). (1966) The Oxford Dictionary of English Etymology. Oxford: Oxford University Press.

Oxford Dictionaary of New Words (1991) compiled by Sara Tulloch. Oxford: Oxford University Press.

Paglia, C. (1991) Sexual Personae: Art and Decadence From Nefertiti to Emily Dickinson. New York: Vintage.

Parsons, T. (1937) The Structure of Social Action. Glencoe, IL: Free Press.

Parsons, T. (1961) 'Culture and the social system: introduction ', in T. Parsons, et al. (eds) Theories of Society. New York: Free Press.

Parsons, T. (1964) 'Communism and the West: the sociology of conflict',in A. Etzioni and E. Etzioni (eds), Social change: Sources, Patterns and Consequences. New York: Basic Books.

Parsons, T. (1967) Sociological Theory and Modern Society. New York: Free Press.

Parsons, T. (1971) The System of Modern Societies. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Parsons, T. (1973) 'Culture and social system revisited', in L. Schneider and C.M. Bonjean (eds), The Idea of Culture in the

Social Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.

Parsons, T. (1977a0 'Law as an intellectual stepchild', Sociological Inquiry, 47 (3-4).

Parsons, T. (1977b) The Evolution of Societies, ed. J. Toby. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Parsons, T. (1978) Action Theory and the Human Condition. New York: Free Press.

Parsons, T. (1979) 'Religious and economic symbolism in the western world', Sociological Inquiry, 47: 11-58.

Peterson, R.A. (ed.) (1976), The production of Culture, Beverly Hills: Sage.

Polanyi, K. (1957) The Great Transformation. Boston: Beacon Press.

Pollack, D. (1986) The Fracture of Meaning: Japan's Synthesis of China from the Eighth through the Eighteenth Conturies. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Poster, M. (1990) The Mode of Information: Postructuralism and Social Context. Cambridge: Polity Press.

Rajchman, J. (1988) 'Habermas's complaint', New German Critique, 4-5 (Fall).

Rasmussen, D. (ed.) (1990) Universalism vs Communitariaanism: Contemporsaary Debates in Ethics. Cambridge, MA: MIT Press.

Riley, d. (1988) 'Am I that Naame/' Feminism and the Category of 'Women' in History. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ringer, F.K. (1969) The Decline of the German Mandaaris. Hanover: University Press of New England.

Robertson, R. (1968) 'Strategic relations between national societeies: a sociological analysis', Journal of Conflict Resolution, 12 (2).

Robertson, R. (1974) 'Towards identification of the major axes of sociological analysis', in J.Rex (ed.), Approaches to Sociology. London: Routledge.

Robertson, R. (1977) 'Individualism, societalism, worldliness, universalism: thematizing theoretical sociology of religion', Sociological Analysis, 38 (4).

Robertson, R. (1978) Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies. Oxford: Basil Blackwell.

Robertson, R. (1980) 'Aspects of identity and authority in sociological theory', in R. Robertson and B. Holzner (eds), Identity and Authority. Oxford: Basil Blackwell.

Robertson, R. (1981) 'Considerations from within the American context on the significance of church-state tension', Sociological Analyssis, 42 (3).

Robertson, R. 91982) 'Parsons on the evolutionary significance of religion', Sociological Analyssis. 43 (4).

Robertson, R. (1983a) 'Religion, global complexity and the human condition', in Absolute Values and the Creaation of the New World. Volume I. New York: International Cultural Foundation.

Robertson, R. (1983b) 'Interpreting globality', in World Realities and Internatioanal Studies Today. Glenside. PaA: Pennsylvania Council on International Education.

Robertson, R. (1985a) 'Scholarship, partisanship, sponsorship and "the Moonie oroblem", Sociological Analysis, 46 (4).

Robertson, R. (1985b) 'The development and modern implications of the classical sociological perspective on religion and revoluton', in B. Lincoln 9ed.), Religion, Rebellion, Revolution, London: Macmillan.

Robertson, R. (1985c) 'The sacred and the world system', in P. Hammond (ed.). The sacred in a Post-Secular Age. Berkeley: University of California Press.

Reobertson, R. (1985d) 'The relativization of societies: modern religion and globalization', in T.Robbins, W.C. Shepherd and J.McBride(eds), Cults, Culture and the Law. Chico, CA: Scholars Press.

Robertson, R. (1985e) 'Max Weber and German sociology of religion', in N. Smart, J. Clatyon, P. Sherry and S.T. Katz (eds), Nineteenth-Century Religious Thought in the Wes, Vol. III. Cambridge: Cambridge University Press.

Robertson, R. (1986) 'Church-State relations and the world system', in T.Robbins and R. Robertson (eds), Church-State Relations: Tensions and Transitions. New Brunswick, NJ: Transaction Books.

Robertson, R. (1987a) 'Bringing modernzation back in', Contemporay Sociology, 17 (6).

Robertson, R. (1987b) 'Globalization theory and civilizational analysis Compaarative Civilizations Review, 17 (Fall).

Robertson, R. (1987c) 'Globaalization and societal modernization: a note on Japan and Japanese religion', Sociological Analysis, 47 (S): 35-42.

Robertson, R. (1988) 'Modernity and religion: towards the comparative genealogy of religion in global perspective', Zen Buddhism Today, 6 (November).

Robertson, R. (1989a0 'Globalization, politics, and religion', in J.A. Beckford and T. Luckmann (eds), The Changing Face of Religion. London: Sage.

Robertson, R. (1989b) 'A new perspective on religion and secularization in the global context', in J.K. Hadden and A. Shupe

(eds), Secularization and Fundamentalism Reconsidered. New York: Paragon House.

Robertson, R. (1990a) 'Japan and the USA: the interpenetration of national identities and the debate about orientalism', in N. Abercrombie, S. Hill and B.S. Turner (eds), Dominant Ideologies. London: Unwinn Hyman.

Robertson, R. (1990b) 'The globalization paradigm: thinking globally', in D.G. Bromley (ed.) Religion and the Social Order: New Directions in Theory and Research. Greenwich, CT: JAI Press.

Robertson, R. (1990c) 'After nostalgia? Wilful nostalgia and the phases of globalization', in B.S Turner (ed.), Theories of Modernity and Postmodernity. London: Sage.

Robertson, R. (1990d0 'Mapping the global condition: globalization as the central concept', Theory, Culture & Society, 7 (2-3).

Robertson, R. (1991a) 'Social theory, cultural relativity and the problem of globality', in A.D. King (ed.), Clture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representaation of Identity. Binghamton: State Universit of New York; London: Macmillan.

Robertson, R. (1991b) 'Globalization, modernization, and postmodernization: the ambiguous position of religion', in R. Robertson and W.R. Garrett (eds), Religion and Global Order, New York: Paragon House.

Robertson, R. (1991c) 'The central significance of "religion" in social theory: Parsons as an epical theorist', in R. Robertson and B.S. Turner (eds), Talcott Parsons: Theorist of Modernity. London: Sage.

Robertson, R. (1992a) 'Globality, global culture and images of world

order', in H. Haferkamp and N.H. Smelser (eds), Social Change and Modernity, Berkeley: University of California Press.

Robertson, R. (1992b) 'The economization of religion? The promise and limitations of the economic approach', Social Compass, 39 (10.

Robertson, R. (1992c) 'Globality and modernity', Theory Culture & Society, 9 (2).

Robertson, R. and Chirico, J. (1985) 'Humanity, globalization and worldwide religious resurgence: a theoretical exploration, Sociological Analyssis, 46 (3).

Robertson, R. and Lechner, F. (1984) 'On Swanson: an appreciation and an appraisal', Sociological Analysis, 45 (Fall).

Robertson, R. and Lechner, F. (198) 'Modernization, globalization and the problem of culture in world-systems theory', Theory Culture & Society. 2 (3).

Robertson, R, and Tudor, A. (1968) 'The Third World and international stratification: theoretical consideration and research findings', Sociology, 2 (2).

Roof, W.C. (ed.) (1991) World Order and Religion. Albany, NY: State University of New York Press.

Rosencrace, R. (1986) The Rise of the Trading State: Commerce and Conquest in the Modern World. New York: Basic Books.

Ruddick, S. (1989) Material Thinking: Towards a Politics of Paeace. Beacon Press.

Sahlins, M. (1976) Culture and Practical Reason. Chicago: University of Chicago Press.

Sahlins, M. (1985) Islaands of History. Chicago: University of Chicago Press.

Sakai, N. (1989) 'Modernity and its critique: the problem of

universalism and particularism', in M. Miyoshi and H.D. Harootunian (eds), Postmodernism and Japan. Durham, NC: Duke University Press.

Schama, S (1987) The Embarassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age. London: Collins.

Schama, S. (1991) 'Homelands', Social research, 58 (1).

Schwartz, B. (1964) In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West. Cambridge, MA: Belknap Press of the Harvard University Press.

Seidman, S. (1983) Libersalism and the Origins of European Social Theory. Berkeley: University of California Press.

Shad, J. (1988) 'Globalization and Islaamic resurgence', Comparative Civilizations Review, 19 (Fall).

Shweder, R.A. (1984) 'Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence', in R.A. Shweder and R.A. LeVine (eds), Culture Theory. Cambridge: Cambridge University Press.

Silberman, N.A.(1989) Between Past and Present: Archeology, Ideology, and Nationalism in the Middle East. New York: Anchor.

Simmel, G. (1950) The Sociology of Georg Simmel, ed. K. Wolf. New York: Free Press.

Simmel, G. (1968) The Conflict in Modern Culture and Other Essays. New York: Teachers College Press.

Simmel, G. (1978) The Philosophy of Money. London: Routledge & Kegan Paul.

Simmel, g. (1986) Schopenhauer and Nietzsche. Amherst: University of Massachusetts Press.

Simpson, J.H. (1991) 'Globalization and religion: themes and

prospects', in R.Robertson and W.R. Garrett (eds), Religion and Global Order. New York: Paragon House.

Sklai, L. (1991) Sociology of the Global System. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press.

Smelser, N.J. (1959) Social Change in the Industrial Revolution, Chicago: University of Chicago press.

Smith, A.D. (1979) Nationalism in the Tewntieth Century. New York: New York University Press.

Smith, A.D. (1981) The Ethnic Revival. New Yorek: Cambridge University Press.

Smith, A.D. (1983) Theories of Nationalism, 2nd edn. New York: Holmes & Meier.

Smith, A.D. (1990) 'Toward a global culture?', Theory, Culture & Society, 7 (2-3).

Smith, M.J. (1991) Realist Thought from Weber to Kissinger. Baton Rouge, LA: Louisiana State University Press.

Smith, R.J. (1983) Japanese Society: Tradition, Self and the Social Order. Cambridge: Cambridge University Press.

Smith, W.C. (1981) Towards a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion. Philadelphia : Westminster Press.

Spencer, H. (1966) A System of Synthetic Philosophy. Osnabruck: Otto Zeller.

Spengler, Oswald (1965) The Decline of the West. New York: Modern Library.

Spivak, G.C. (1987) In Other Worlds: Essays in Cultural Politics. New York: Methuen.

Spivak, G.C. (1990) The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues. London: Routledge.

Stark, R. and Bainbridge, W.S. (1985) The Future of Religion. Berkeley: University of California Press.

Stark, W. (1958) The Sociology of Knowledge. London: Routledge & Kegan Paul.

Stauth, G. (1991) 'Revolution in spiritless times: an essay on Michel Foucault's enquiries into the Iranian revolution', International Sociology, 6 (3).

Stauth, G. and Turner, B.S. (1988a) Nietzsche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life. Oxford: Basil Blackwell.

Stauth, G. and Turner, B.S. (1988b) 'Nostalgia, postmodernism, and the critique of mass culture', Theory, Culture & Society, 5 (2-3).

Stocking, G.W., Jr (1968) Race, Culture and Evolution. New York: Free Press.

Swanson, G.E. (1968) 'To live in concord with a society: two empirical studies of primary relations', in A.J. Reiss (ed.), Cooley and Sociological Analysis. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Swatos, W.H. (ed.) (1989) Religious Politics in Global and Comparative perspective. New York: Greenwood Press.

Swidler, A. (1986) 'Culture in action: Symbols and strategies', American Sociological Review, 51 (2).

Sztompka, P. (1990) 'Conceptual frameworks in comparative inquiry: divergent or convergent?', in M. Albrow and E.King (eds), Globalization, Knowledge and Society. London: Sage.

Thomas, G. (1989) Revivalism and Cultural Change. Chicago: Chicago University Press.

Thomas, G.M., Meyer, J.W., Ramirez, F. and Boli, J. (eds) (1987) Institutional Structure: Constituting State, Society and the

Individual. Berverly Hills, CA: Sage.

Thompson, H. (1983) The New Religions of Japan. Rutland, VA: Tuttle.

Tiryakian, E.A. 'From modernization to globalization', Journal for the Scientific Study of Religion.

Toennies, F. (1957) Community and Society. New Work: Harper and Row.

Tomlinson, J. (1991) cultureal Imperialism: A Critical Introduction. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Touraine, A. (1981) The Voice and the Eye. Cambridge: Cambridge University Press.

Touraine, A. (1992) 'Beyond social movements', Theory, Culture & Society, 4 (1).

Turner, B.S. (1990a) 'Conclusion: peroration on ideology', in N. Abercerombie, S.Hill and B.S. Turner (eds), Dominant Ideologies. London: Unwin Hyman.

Turner, B.S. (1990b) 'The Two faces of sociolgoy: global or national?'. in M. Featherstone (ed.), Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity, Lonodon: Sage.

Turner, B.S. (1990c) 'Periodization and politics in the postmodern', in B.S. Turner (ed.), theories of Modernity and Postmodernity. London: Sage.

Turner, B.S. (1991) 'Politics and culture in Islamic globalism', in R. Robertson and W.R. Garrett (eds), Religion and Global Order. New York: Paragon House.

Turner, B.S. 'The concept of "the world" in sociology: a commentary on roland Robertson's theory of globlization', Journal for the Scientific Dtudy of Religion.

Udovich. A.L (1987) 'The constitution of the traditional Islamic marketplace: Islamic law and the social context of exchange', in S.N. Eisenstadt (ed.) Patterns of Modernity volume II: Beyond the West. New York: New York University Press.

Urry, J. (1990) The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies. Lobkon: Sage.

Urry, J. (1991) 'Time and space in Giddens' social theory', in C.G. Bryant and D. Jary (eds), Giddens' Theory of Structuration. London: Routledge.

Van den Abbeele, G. (1980) 'Sightseers: the tourist as theorist', Diacritics, 10 (December).

Vidich, A.J. and Hughey, M.W. (1988) 'Fraternalization and rationality in the global perspective', International Journal of Politics., Culture and Society, 2 (2).

Wagar, W.W. (ed.) (1971) History and the Idea of Mankind. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Wallace, A.F.C. (1956) 'Revitalization movements', American Anthropologist, 58.

Wallerstein, I. (1974a) The Modern World System. New Tork: Academic Press.

Wallerstein, I. (1974b) 'The rise and future demise of the world capitalist system: comcepts for comparative analysis', Comparative Studies in Society and History, 16.

Wallerstein, I. (1979) The Capitalist World-Economy. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, I. (1980) The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy. New York: Academic Press.

Wallerstein, I. (1982a) 'Socialist states: mercantilist strategies and revolutionary objectives', in E. Friedman (ed.), Ascent and Decline in the Modern world-System. Beverly Hills: Sage.

Wallerstein, I. (1982b) 'Crisis as transition', in S. Amin, G. Arrighi, A.G. Frank and I. Wallerstein (eds), Dynamics of Global Crisis. New York and London: Monthly Review press.

Wallerstein, I. (1983a) 'Crisis: the world-economy, the movements, and the ideologies', in A. Bergesen (ed.), Crises in the World-System. Beverly Hills: Sage.

Wallerstein, I. (1983b) 'An agenda for world-systems analysis', in W.R. Thompson (ed.), Contending Approaches to World System Analysis. Bbeverly Hills: sage.

Wallerstein, I. (1984a) The Politics of the World-Econcomy. Cambridge: Cambridge University Press.

Wallerstein, I. (1984b) 'Het moderne wereldsysteem als beschaving', Sociologisch Ti;dschrift, 11 (2) . Paper presented at conference on Civilizations and Theories of Civilizing Processes, Bielefeld, June.

Wallerstein, I. (1987) 'World-Systems analysis', in A. Giddens and J. Turner (eds), Social Theory Today. Stanford, CA: Stanford University Press.

Wallerstein, I. (1990) 'Culture as the ideological battleground of the modern world-system', in M. Featherstone (ed.), Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity. London: Sage.

Wallerstein, I. (1991a) Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century paradigms. Cambridge: Polity Press.

Wallerstein, I. (1991b0 'The national and the universal: Can there be such a thing as world culture?', in A.D. King (ed.), Culture, Globalization and the World-System.

Wallerstein, I. (1991c) Geopolitics and Geoculture. Cambridge: Cambridge University Press.

Walls, A.F. (1991) 'World Order and Religion. Albany, NY: State University of New York Press.

Wang, Y.C. (1966) Chines Intellectuals and the West: 1872-1949. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Weber, M. (1958) The Religion of India. New York: Free press.

Weber, M. (1978) Economy and Society. Berkeley: University of California Press.

Westney, D.E. (1987) Imitation and Innovation: The Transfer of Western Organizational Patterns to Meiji Japan. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Williams, R. (1983) The Year 2000. New York: Pantheon.

Wolf, E.R. (1982) Europe and the People without History. Berkeley: Universtiy of California Press.

Wolferen, Karel von (1989) The Enigma of Japanese Power. New York: Knopf.

Wolff. J. (19910 'The global and the specific: reconciling confliction theories of culture', in A.D. King (ed.), Culture, Globalization and the World-System. london: Macmillan.

Woodward, W.P. (1972) The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religions. Leiden: Brill.

Worsley, P. (1984) The Three Worlds: Culture and Development. London: Weidenfeld & Nicolson.

Wuthnow, R. (1978) 'Religious movements and the transition in world order', in J. Needleman and G. Baker (eds0, Understanding the New Religions. Ndew York: Seabury press.

Wuthnow, R. 91980) 'World order and religious movements', in A.

Bergesen (ed.), Studies of the Modern World-System. New York: Academic Press.

Wuthnow, R. (1983) 'Cultural crises', in A. Bergesen (ed.), Crises in the World-System. Beverly Hills: Sage.

Wuthnow, R. (1984) 'Introduction', in R. Wuthnow et al., Cultureal Analysis. Boston: Routledsge.

Wuthnow, R., Hunter, J.D. Bergesen, A. and Kurzweil, E. (1984) cultural Analysis. Boston: Routledge & Kegan Paul.

Yokoyama, T. (1987) Japan in the Victorian Mind: A Study of Stereotyped Images of A Nation. 1850-80 London: Macmillan.

Zerubavel, E. (1981) Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life. Chicago: University of Chicago Press.

Zolberg, A.R. (19810 'Origins of the modern world system: a missing link', World Politics. 33 (2).

Zolberg, A.R. (1983) "'World" and "system": a misalliance', in W.R. Thompsson (ed.), Contending Approaches in World System Analysis. Beverly Hills: Sage.

المحتويات

المشروع القومى للترجمة

اللغة العليا	جون كوين	ت : أحمد درويش
الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
الحركات الفنية	إدوارد لوسى سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
أثينة السوداء	مارتن برنال	ت : لطفى عبد الوهاب / فاروق القاضى / حسين الشيخ / منيرة كروان / عبد الوهاب علوب
مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
الأعمال الشعرية الكاملة	جورج سفيريس	ت : نعيم عطية
قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت : يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
الرواية العربية	روجر آلن	ت : د. حصة إبراهيم المنيف

الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت
نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت: عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
اللهب المزدوج	أوكتافيو پاث	ت : المهدى أخريف
بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
التراث المغدور	روبرت ج دنيا – جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور – سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد

السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود
السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
نقد استجابة القارئ	جين . ب . تومبكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيميونوفا	ت : حسن بيومى
فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
جاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من الكتاب	ت : محمود على مكى
العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
شعرية التأليف	بوريس أوسبينسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى سليمان
مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى

(تحت الطبع)

تاريخ النقد الأدبى الحديث (٣)
المختار من نقد ت . س . إليوت
منصور الحلاج
الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى
الجماعات المتخيلة
تاريخ السينما العالمية
مسرح ميجيل دى أونامونو
مختارات من المسرح الإسبانى
صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر
الابتلاء بالتغرب
طول الليل

نون والقلم
الحب الأول
أوبرا ماهوجونى
عالم التليفزيون بين الجمال والعنف
حروب المياه
ثلاث زنبقات ووردة
الأدب الأندلسى
الأدب المقارن
راية التمرد
السياسة والتسامح

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

رقم الإيداع ١٥٩٥٠ / ١٩٩٨

الترقيم الدولى (I. S. B. N. 977 - 305 - 099 - 8)





GLOBALIZATION

Social Theory and Global Culture

RONALD ROBERTSON

بدأ اهتمام رونالد روبرتسون بدراسة النظام العالمى منذ منتصف الستينيات ، فى إطار ماسمى وقتها بعلم البنى الكونية والدولية . ومع تشظى خطاب العولمة فى بداية التسعينيات ، بدأ روبرتسون يكتب كتاباته على افتراض أن هناك تعايشاً بين المحلى والكونى .

ويرهن روبرتسون العولمة بزمن ممتد ، وذلك بخلطها بالعالمية ؛ حيث يعنى بهما تحويل العالم إلى مكان واحد يتسم بدرجات من الاعتماد الحضارى والمجتمعى المتبادل .

فى هذا الكتاب يجاهر روبرتسون بحريته ومراوحته بين سوسيولوچيا العولمة وعولمة السوسيولوچيا ، وبين مقاربة شواهد العصر وفهم روحه ، وبين تعلة الدلالة نحو سوسيولوچيا جديدة مشرعة للجدل ، وبين التعبير غير المستقر عن وجود خارطة جديدة للعالم .

ومع ذلك ، فالتداعى العريض الذى خاضه روبرتسون فى هذا العمل ، حيث الوصل بين العولمة والتراث والأصولية وما بعد الحداثة والحنين ، أمر سيدرك القارئ أبعاده ؛ إذ يزيد من وعى اتفاقه أو اختلافه ، كلما أوغل فى سطور هذا الكتاب وواصل الإنصات لأسئلته وأجوبته .

تصميم الغلاف : عماد حليم
لوحة الغلاف : چاك ليڤين